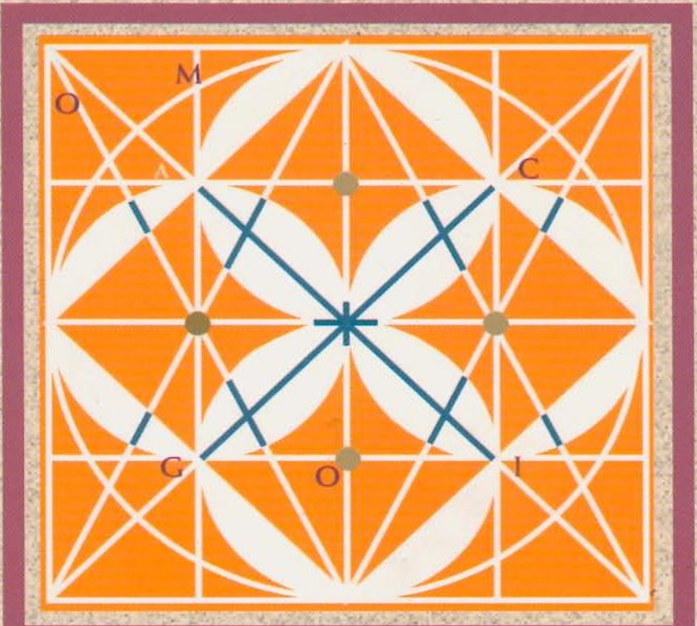
ENSAYOS

Giordano Bruno

Mundo ▨ Magia ▨ Memoria

Edición de Ignacio Gómez de Liaño



BIBLIOTECA NUEVA

MUNDO, MAGIA, MEMORIA

Giordano Bruno

MUNDO, MAGIA, MEMORIA

Edición
de
Ignacio Gómez de Liaño

BIBLIOTECA NUEVA

SEGUNDA EDICION, mayo 2007

© Ignacio Gómez de Liaño, 1997, 2007
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 1997, 2007
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-7030-487-3
Depósito Legal: M-16.367-2007

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN 9

PRELIMINAR 17

DISTRACCIONES Y ESPECULACIONES NOLANAS 21

SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN 47

GIORDANO BRUNO SOBRE GIORDANO BRUNO 49

- Nota introductoria 51
- Primer texto 55
- Segundo texto 57

I. MUNDO

- Nota introductoria a la *Causa* 63
- *Sobre la causa, principio y unidad* 71
  - Diálogo II 71
  - Diálogo III 99
  - Diálogo IV 119
  - Diálogo V 137

- Nota introductoria al *Infinito* 159
- *Sobre el infinito universo y los mundos* 167
  - Diálogo I 167
  - Diálogo II 181
  - Diálogo III 189

- Nota introductoria a la *Expulsión* 193
- *Expulsión de la bestia triunfante* 193
  - Epístola explicatoria 201
  - Diálogo II 211
  - Diálogo III 219

II. MAGIA

Bruno el mago: Demonios y vínculos 233
Sobre magia 247

III. MEMORIA

Reforma de la mente y memoria mágica 301
Sobre la composicion de imágenes
  Al muy noble e ilustre don Heinrico Eincellio 333
[Libro primero, Sección primera] 341
Sección segunda 377

EPIEULOGÍA 403

CRONOLOGÍA DE GIORDANO BRUNO: SU VIDA Y SU OBRA 405

BIBLIOGRAFÍA 417

Prólogo a la nueva edición

La hoguera donde un día de febrero del 1600 fue ejecutado Giordano Bruno tuvo la virtud de hacer de él un símbolo, un gran símbolo incluso: el del librepensador perseguido por el oscurantismo y la intolerancia. Pero la llama que hizo brillar al *mártir* fue la misma que oscureció al *filósofo,* comprimiendo su obra en la angosta forma de los lemas. Mitificado, reducido a un rasgo emocionante, Bruno ganó en proyección, pero ya era un Bruno esencialmente mutilado.

En esas condiciones, fue reclamado por las tendencias filosóficas más diversas. Si a comienzos del siglo XIX Schelling vio en él a un precursor del idealismo, un siglo después Ernst Bloch lo pondrá en la nómina del materialismo dialéctico. Interpretaciones correctas y no incompatibles, tanto la idealista como la materialista; pero el Bruno que a mí me interesaba hace veinticinco años, y que aún sigue interesándome, es otro: es el Bruno de los métodos de la memoria, el del «idioma de la imaginación»[1]; en una palabra, el Bruno *mágico.* Por eso, a la hora de hacer una selección de sus escritos, juzgué que las páginas latinas de magia y mnemónica debían figurar junto a las italianas de metafísica y cosmología. De no haberlo hecho así, el retrato intelectual de Bruno habría resultado incompleto.

Al cabo de los años, me doy cuenta, sin embargo, de que yo también utilicé a Bruno como ventrílocuo de mi tiempo; digo, de ciertas inquietudes de orden simbólico que, en los primeros años 70, pugnaban por salir a escena a despecho del inundatorio marxismo epigonal del momento. Ciertamente, *mi* Bruno no está en contra de Marx, pero tampoco forma en su cortejo. Bruno otorgó a la *materia prima* una dignidad, positividad y dinamismo ontológicos que habrían desconcertado a Aristóteles y que no desmerecen del materialismo marxista —alimentado, al fin y al cabo, en Heráclito y los estoicos, como Bruno—, pero tampoco se puede pasar por alto que nuestro filósofo empapó la Materia en el licor de la Idea y el Intelecto universal, y que en su filosofía esa Materia-Intelecto es irradiación del Uno infigurable y supremo.

---

[1] Véase Ignacio Gómez de Liaño, *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo,* Madrid, 1992 (1.ª ed., 1983).

En Bruno podemos seguir viendo al adelantado de la ciencia moderna; pero más que de la ciencia del cosmos, lo es de la ciencia del alma, de una psicología que todavía hoy pugna por escalar esos abruptos picachos que se llaman *Spaccio de la bestia trionfante* y *Degli eroici furori* o que ostentan los raros nombres de los sistemas mnemónicos[2] que Bruno elaboró una y otra vez desde el inicio hasta el final de su vida literaria. Si Bruno me parece actual es, precisamente, porque su pensamiento gira alrededor de la imaginación y la imaginería simbólica; porque sus artes de la memoria son técnicas para la autoposesión del individuo, aún más que para la formación de mentes enciclopédicas. «La mayor y primera tarea del filósofo —decía Epicteto— es poner a prueba las representaciones.» Bruno hace suyo este viejo ideal de los estoicos, pero no tanto por sus consecuencias gnoseológicas, como por la importancia que las representaciones y, en particular, las imágenes mentales tienen para la vida.

Junto a su filosofía teórica sobre el universo, el espacio, la materia, el entendimiento, Bruno desarrolló una peculiar filosofía *práctica,* a la que a veces denominó *magia* y en la que una y otra vez quiso sentar las bases de su religión del mundo y de la mente. Religiosidad audaz —antropomórfica y teomórfica a la vez— que pretende activar y orientar los progresos del espíritu gracias al poder *mágico* de las imágenes, los símbolos, los diagramas. Sin dejar de ser un trámite situado entre los sentidos y la razón, como quería Aristóteles y admite Bruno, la imaginación es, sobre todo, instrumento de *deificación.* Para decirlo con palabras del neoplatónico Sinesio que Bruno se apropia: «Si es don feliz ver al propio Dios en sí mismo, ciertamente es oficio de una contemplación más antigua y apropiada captarlo mediante la imaginación. Pues ésta es el sentido de los sentidos... el cuerpo primero del alma... término medio entre lo temporal y lo eterno»[3]. La imaginación, agrega Bruno, «es la puerta y entrada principal para todas las acciones, pasiones y efectos que se encuentran en el animal; y la vinculación de ésta ocasiona la vinculación de aquella potencia más profunda que es la cogitativa»[4].

---

[2] Véase, al final de este volumen, la «Cronología de Giordano Bruno: Su Vida y su Obra».

Así como Bruno atribuye a la Materia universal las virtualidades que los neoplatónicos atribuían al Alma e Inteligencia del Universo, de la misma manera asigna a las imágenes mentales[5] una fuerza y dignidad ontológicas que parecían estarles reservadas a las Formas Ideales. Decir imaginación es, pues, lo mismo que decir, en su sentido más pleno, vida y conocimiento.

Visto en esta perspectiva, que no excluye sino que complementa la idealista de Schelling y la materialista de Bloch, Bruno sale al encuentro de nuestro tiempo en uno de sus rasgos más notorios: el interés que, desde hace más de un siglo, despierta todo lo relacionado con el psiquismo. En más de un aspecto, se le puede ver como precursor del análisis psicológico, particularmente del preconizado por C. G. Jung, y, en general, de las indagaciones de cuantos han tratado de desenterrar ese idioma del alma que consiste en imágenes mentales —con los afectos asociados a las mismas— y en redes de itinerarios trasconscientes. Pero la importancia de la filosofía *práctica* de Bruno va más allá, para incidir en los ricos márgenes donde florecen la estética y la sociología, la religión y la epistemología.

1.° Empecemos por el plano *estético*. El Romanticismo otorgó extraordinaria importancia a la imaginación creadora. Para un Coleridge o un Novalis sólo ésta tiene el poder de abrir las puertas de la trascendencia. O, por mejor decir, no hay más trascendencia que la de la imaginación, cuya realidad es, si cabe, *más verdadera* que la del mundo fenoménico. En consecuencia, la plenitud humana sólo es concebible en términos de imaginación creadora.

---

[3] *De imaginum* I, 1, 14. Véase más adelante, págs. 371-372.

[4] Cfr. *De magia*. Véase más adelante, pág. 296.

[5] En *La Imaginación* (Madrid, 1905), L. Dugas distingue dos clases de imagen mental: por un lado la que, despojada de sus principios activos y afectivos, se presenta como objeto de contemplación o pura idea; por otro, «la imagen, acompañada de vehemencia y de deseo, que suscita creencias y actos». En sus sistemas mnemónicos, Bruno opera con esas dos dimensiones de la imagen, en las que se fundan, respectivamente, la intelección y la volición.

Casi un siglo después, futuristas y surrealistas extremaron el proyecto romántico haciendo coincidir en un mismo punto de inmediatez imágenes lo más alejadas posibles, según ya había hecho Leautréamont con su famosa «máquina de coser en una mesa de disección». «No voy a ocultar —dice André Breton en los *Secretos del arte mágico del Surrealismo*— que para mí la imagen más fuerte es aquella que contiene el más alto grado de arbitrariedad», y, en el manifiesto de 1924, cita un texto de Reverdy, de 1918, según el cual: «La imagen no puede nacer de una comparación, sino de un acercamiento de dos realidades más o menos lejanas. Cuanto más lejanas y justas sean las dos realidades objeto de la aproximación, más fuerte será la imagen, más fuerza emotiva y más realidad poética tendrá.» Observaciones análogas las hará Salvador Dalí, quien exacerba el impulso romántico al proclamar la convertibilidad omnidireccional —tan bruniana— de los signos perceptibles de la realidad y al querer hacer de la vida una obra de arte.

A la zaga del impulso vanguardista de los tres primeros decenios del siglo, los artistas que cultivaban en los años 60 y 70 la poética de la acción y del poema público no pretendían otra cosa que recoger en un mismo haz la realidad fenoménica y sus metáforas. La vida pasa así a ser un asunto de creación poética, de la misma manera que el arte se convierte en fermento de la vida. La vida sólo merece la pena si en cada punto de la cotidianidad brota una metáfora que rompa lo consabido, empezando por la linealidad de las hermenéuticas discursivas.

Románticos, futuristas, surrealistas, poetas experimentales, todos ellos lanzaron sus sondas a los puntos más diversos del planisferio de la imaginación a fin de explorar las hibridaciones de fantasía y vida; pero lo hicieron sin un método riguroso, a pesar del interés —bastante desigual, por otro lado— que tienen la «escritura automática», el «cadáver exquisito» y el «método paranoico-crítico» de Dalí. Con sus artes de la memoria Bruno ofrece ese método riguroso: mediante la morfología de las *imágenes*, la sintaxis de los *diagramas-itinerarios*, la semántica de las *figuras simbólicas* —o abstracciones personificadas— y la prosodia de los *afectos*, el filósofo napolitano desarrolla una compleja y bien trabada metodología de la vida interior.

Confieso que fue el experimentalismo de los años 60 lo que me llevó a la magia mnemónica de Bruno. Mi implicación de entonces en la poética de la acción y del poema público me hizo pensar que antes de corear lemas como el de «la imaginación al poder», se debía profundizar en los poderes de la imaginación. El recurso a Bruno era, desde ese punto de vista, la coronación del experimentalismo, pero también la vía que llevaba a un fructífero diálogo entre Tradición y Vanguardia[6]. Pues ya en los primeros años 70 era claro que la Vanguardia se estaba convirtiendo en el subterfugio de los simplificadores (y aún de los embarulladores), y que sólo un diálogo a fondo con la Tradición —o con las tradiciones representadas por Giordano Bruno— podía hacer, si no se perdían de vista las implicaciones filosóficas, que el arte volviera a servir a los más elevados intereses del espíritu, según quería Hegel[7].

2.° La imaginación bruniana tiene también una importante prolongación *social y política*. Empecé a estudiar esa dimensión poco después de publicada, en 1973, la presente edición. El resultado fueron dos libros: *Los juegos de Sacromonte* (1975), y *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta* (1989). La primera frase de este último —donde no falta un capítulo dedicado al «método mnemónico de Giordano Bruno»— es casi un programa: «El hecho más visible de nuestro tiempo es, sin duda, la omnipresencia de las imágenes.» Naturalmente, hablar de imágenes en ese contexto es también hablar de poesía y estética, pero sólo como factores que influyen en la formación de las sociedades y en la idiosincrasia de los que las integran, asunto que ya fue analizado por Platón en *República y Leyes* cuando trata de las consecuencias políticas de la «poesía imitativa», esto es, del teatro. Pues la vida social, ¿qué es sino interpretación de *papeles o roles*? No se trata sólo de que, como quería Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética,* el Estado se convierta en el espacio ideal del juego estético, sino algo más radical: la comprobación de que las imágenes de los poetas —es decir, las «fábulas dramáticas»—son la materia prima con la que el legislador moldea al ciudadano. Basta leer «televisión, cine, revistas ilustradas, carteles» donde Platón escribe «poesía imitativa, teatro», para ver que los constituyentes estético-imaginarios de la sociedad siguen siendo válidos; más válidos, si cabe, en esta segunda mitad del siglo XX que en el siglo IV antes de Cristo.

---

[6] Mientras escribo estas líneas se celebra el 25° aniversario de los *Encuentros* de Pamplona, en los que se dieron cita numerosos artistas vanguardistas y experimentales de la época y donde yo mismo realicé varios poemas públicos y de acción. Al año siguiente salía a la calle la primera edición de *Mundo, Magia, Memoria.*

[7] En *Arcadia* (Madrid, 1981), intenté una síntesis dinámica de Tradición y Vanguardia.

Todavía quedan más patentes los resortes imaginarios —o «melodramáticos», si se prefiere este término— cuando se pasa a estudiar el inmenso fenómeno social, económico y político de la propaganda, donde, como si fuera un mar tempestuoso, chapotean los individuos en este final de milenio. No necesito extenderme en un fenómeno que es demasiado conocido, pero sí quiero poner de relieve la íntima conexión de imagen mental y condicionamiento de la voluntad. La observación de esa conexión[8] sugiere que un método como el mnemónico de Bruno puede ser muy conveniente —aunque sólo sea por sus aplicaciones terapéuticas— en las peculiares condiciones de la planetaria Videópolis de nuestros días.

3.° No se debe olvidar que con su filosofía y, particularmente, con sus métodos mnemónicos Bruno apunta a una reforma de tipo *religioso.* Agudamente decía Flaubert que «el alma de los dioses está unida a sus imágenes». Bruno piensa que mediante los *jeroglíficos* de sus artes de la memoria está reinstaurando la religión «egipcia» del mundo y la mente, que le era conocida por los tratados atribuidos a Hermes Trismegistos, los diálogos de Plutarco y los escritos de los filósofos neoplatónicos. Llama la atención el parecido de los *sellos* de Bruno y los *dia-*

---

[8] En el cap. VI de la Primera Parte, «Del hombre», del *Leviatán,* Hobbes observó agudamente que «como la marcha, la conversación y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al dónde, de qué modo y qué, es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria». Cfr. Ignacio Gómez de Liaño, *La mentira social,* ed. cit., cap. I.

gramas de la espiritualidad gnóstica de los siglos II y III. Debido a su formación como dominico, Bruno pudo conocer estos últimos a través de los Padres de la Iglesia (Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio). Sobre la base de los cosmogramas y de la numerología pitagórica, los diagramas gnósticos y los sellos brunianos constan de compartimentos numerados donde —como se ve también en los mandalas del budismo tántrico— se alojan figuras simbólicas. Lo que en esos diagramas y sellos se ofrece es un peculiar itinerario del espíritu, comparable a la *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz, *Las Moradas* de Santa Teresa o el *Vía Crucis* de la devoción popular católica. En todos esos casos, los *loci* y sus respectivas *imagines agentes* sirven para activar procesos de identificación y proyección empática[9]. Ahora bien, frente al dualismo ontológico de gnósticos y maniqueos, Bruno se mantuvo firme en el monismo de las tradiciones neoplatónico-estoica y cristiana.

4.° El *epistemológico* es otro plano en el que también incide la filosofía *práctica* de Bruno. No es sólo que, como Aristóteles tantas veces repitiera en *De anima,* no podamos pensar sin imágenes, sino que hay una especial vinculación entre los paradigmas científicos y los conglomerados imaginarios, ya que sin éstos aquéllos no logran afianzarse socialmente. Además, en las ciencias sociales y culturales cada vez se siente más vivamente la necesidad epistemológica de profundizar en el imaginario colectivo y sus símbolos, como bien vio Georges Sorel al tratar de los mitos revolucionarios[10].

El Bruno mágico que se destaca en la presente edición, ¿es un Bruno parcial, distorsionado? Lo sería de figurar sólamente esa faceta de nuestro filósofo, pero como casi la mitad de los textos que traduzco representan su más trillada *filosofía teórica,* creo estar libre de ese reproche.

---

[9] En *Mundo, Magia, Memoria* abrí el camino que, en los últimos años, me ha conducido al estudio de los diagramas que, en los primeros siglos de la era cristiana, utilizaron las comunidades mitraicas, gnósticas, cristiano-gnósticas y maniqueas, antes de pasar al acervo de la tradición budista. Actualmente está en prensa el libro *(El círculo de la Sabiduría)* resultante de esa investigación.

[10] Sobre estas cuestiones epistemológicas he tratado en «Fantasías y realidades, o los modos del discurrir»; cfr. *Revista de Occidente,* febrero, 1994, págs. 51-72, y también en el libro ya citado *La mentira social.*

La distorsión se habría producido de haber limitado la selección de textos al Bruno idealista neoplatónico, o al materialista epicúreo, o al heliocentrista copernicano, o al luliano, o al hermetista, o al mago, o al mnemonista. Pero ese reduccionismo es, justamente, lo que aquí se ha evitado. Reconozco, sin embargo, que en esta edición hay algo que de alguna manera rebasa la filosofía de Bruno. En las «Distracciones y especulaciones nolanas», que encabezan la selección de textos, y también en algunos párrafos de las Notas Introductorias, se habla de la distracción y la diversión, de juegos de lenguaje y acciones poéticas, de raros banquetes y no menos raras ceremonias en honor del dios de la risa, del punto y la mirada, del hombre locativo y el hombre calendario, de la convertibilidad y la superficialidad, de la diosa de la trivialidad y de los disfraces de la realidad, del silencio y la palabra. Nada de eso es *estrictamente* bruniano, pero todas esas nociones abren perspectivas que sirven para contemplar a Bruno desde otra clave hermenéutica, al tiempo que formulan una propuesta que, inspirándose en Bruno, apunta a nuevos rumbos filosóficos.

Por último, debo señalar que la edición de *Mundo, Magia, Memoria* que ahora presenta Biblioteca Nueva es el fruto de una revisión a fondo de las anteriores. He procurado limpiar los textos —tanto los traducidos de Bruno, como los míos propios— de las deficiencias de que adolecían: erratas de diverso calibre, descuidos de estilo, reiteraciones innecesarias, máculas de traducción, referencias a veces caprichosas. Las modificaciones más importantes afectan a la «Cronología de Giordano Bruno: su Vida y su Obra», que en la presente edición es mucho más completa y a la sección correspondiente a la *Expulsión de la bestia triunfante,* que hace de bisagra entre *Mundo* por un lado, y *Magia y Memoria* por otro: los textos seleccionados son más amplios y la traducción más cuidada. Por todo ello, pienso que *Mundo, Magia, Memoria* logra al fin la silueta que debió haber tenido cuando salió por primera vez, hace casi un cuarto de siglo, a la plaza pública.

IGNACIO GÓMEZ DE LIAÑO

Junio de 1997

Preliminar

Esta edición es, ante todo, un acto de hospitalidad. Huésped de palabras hacemos aquí al Nolano —toponímico con el que a Bruno le gustaba apellidarse— 373 años después de que su cuerpo ardiese en la hoguera que atizó el celo del Santo Oficio.

Se pretende aquí recoger la palabra que él dejó, la palabra dada, y, haciendo consonancias que a veces son traducción y a veces especulación y diversión, descubrir significaciones que olvidó una historia de la filosofía demasiado ocupada en sus propios asuntos. Pues el olvido y el descuido en que se dejó sumir la especulación, provocación e invención brunianas del mundo hay que achacarlos no tanto a mala voluntad de estudiosos y filósofos como a la incapacidad de ver más allá de sus narices en que les ponían sus propias filosofías. Son sólo culpables los filósofos en la medida en que no supieron o no pudieron abrir ventanas en su propio discurso. Es en este sentido en el que este libro pretende ser una ventana de palabras.

Hoy, cuando podemos acaso conocer mejor a Bruno, nos parece tontería o desvarío el que los ilustrados del XVIII y los paladines positivistas del XIX llegasen a ver en su cuerpo en la hoguera el signo flameante del mártir de la ciencia moderna sacrificado por el oscurantismo eclesiástico. Bruno fue, en efecto, mártir, dio testimonio, pero no de un corolario científico, sino —como veremos— de una desmesurada mágica y visionaria, de una monstruosa concepción del mundo y de la mente, que a los vigilantes del orden religioso les pareció heterodoxia y herejía. Y lo era ciertamente.

Tampoco han tenido reparo un Schelling o un Ernst Bloch en hacer de Bruno filósofo idealista el uno, y ancestro de Marx, materialista dialéctico *avant la lettre* el otro. Los filósofos, como la historia, han estado demasiado ocupados en sus propios asuntos como para hacer de sí mismos el campo donde pudiese emerger, a su aire y manera, la palabra dada de Bruno.

No negamos, ciertamente, que el estudio de Bruno presenta dificultades de índoles muy diversas, pues no se constriñe a ser solamente un término dentro de la tradición filosófica. Los presocráticos, Platón, Aristóteles, Lucrecio, Plotino, los neoplatónicos, Averroes, Avicebrón, la escolástica y Nicolás de Cusa apoyan con sus atisbos y discursos el suelo filosófico de Bruno. Pero es que en la misma medida en que Bruno participa en la filosofía participa también de otras tradiciones, alejadas, por cierto, de las facultades de filosofía y de las prácticas civilizadas. Nos referimos al hermetismo y a la magia, al arte de la memoria y al arte de Raimundo de Lulio, asociada esta última expresamente por Pico de la Mirándola a una suerte de cábala cristiana.

Sus artes de la memoria no son «childish devices», según la calificación dada por un autor moderno; ni tampoco son sus tratados mágicos o sus artes lulianas pasatiempos en los que Bruno dilapidó su precipitada vida de incansable viajero y de literalmente desplazado. Para nosotros es evidente que no se puede disociar el Bruno Mago y Artista de la Memoria —inventor de una mente artificial— del Bruno filósofo, pues su discurso filosófico no es más que anticipación de una empresa mágica que tomó cuerpo, como reforma y revolución de la mente, en sus artes de la memoria.

La reforma del entendimiento tiene como paso obligado en Bruno la reforma del universo y de la metafísica. Cuando le vemos prestando animación y entendimiento a la materia, cuando le vemos proponer la urgencia de un vacío infinito, capaz de alojar y de producir mundos innumerables, Bruno insinúa que la mente es ese lugar infinito, el *locus memoriae,* que poblará de especies e imágenes talismánicas. Y será con la magia de las imágenes talismánicas como transportará los acaeceres de este mundo sublunar a la sede propia de la divinidad, al tercer mundo —arquetípico y empíreo— del que los magos, y el propio Bruno, tantas veces nos hablan. Son estos ritmos de comunidad, son estas sintonías, que, sin embargo, nos presentan un Bruno más *raro* que nunca, lo que hemos pretendido sacar a la luz de los que quieran ver.

Hoy nos deja atónitos comprobar el heroico furor que debió poseer a Bruno y que le llevó a escribir, en el corto lapso de una década y en resquicios que arrancó a sus continuos desplazamientos —perseguido por la intolerancia—, millares de páginas sobre una temática pocas veces igualada en la historia de la filosofía por lo versátil. Bien es verdad que la metafísica y cosmología que expresó en ágiles diálogos italianos, la vertió más tarde en enormes poemas de farragosos hexámetros latinos, y que sus artes lulianas y de la memoria, y sus escritos mágicos repiten conceptos incansablemente. Como si con la repetición *en* lo escrito se curase Bruno del susto continuo y del continuo desplazamiento con que ganó su libertad.

Hemos dividido esta selección de textos en tres encabezamientos: Mundo, Magia, Memoria. En Mundo hemos traducido casi por completo los diálogo II-V, que son los que realmente constituyen el discurso metafísico de *De la causa, principio e uno.* En los fragmentos que, a continuación, recogemos del *De l'infinito universo e mondi* se encuentran los argumentos más relevantes con que Bruno pide la infinitud para el universo. Esta primera parte termina con tres fragmentos del *Spaccio de la bestia trionfante;* hemos dejado al margen los pormenores en que se desarrolla en esta obra la reforma de las costumbres, ya que eso nos obligaría a la traducción de la obra íntegra, y nos hemos centrado sólo en aquello que expresa claramente cómo Bruno emplaza la reforma moral en el cielo, donde las constelaciones describen con sus caracteres los vicios y las virtudes[1].

En Magia, segunda parte de este libro, recogemos casi íntegro uno de los tratados más completos de Bruno sobre la magia, los demonios y las vinculaciones mágicas. En Memoria, tercera parte del libro, se presenta el libro primero y más relevante de los tres que constituyen el *De imaginum, signorum et idearum compositione;* fue ésta la última obra que Bruno publicó en vida y viene a ser la suma de sus anteriores artes de la memoria. En ella la mnemotecnia para uso del retórico cede claramente el sitio a la empresa mágica de construir una mente artificial desde la que poner en obra la reforma de la mente. Tanto el tratado *De imaginum* como el *De magia* presentan la particularidad de ser por primera vez traducidos del latín, y, probablemente, de ser éste el primer intento de verter en lengua moderna las obras latinas de Bruno, que son mucho más numerosas que las italianas.

---

[1] Véase Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante, De los heroicos favores.* Introducción, traducción y notas de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Alfaguara, 1987.

Obvias limitaciones editoriales impiden la publicación de la parte menos estudiada de Bruno hasta el presente, sus artes lulianas. Algunos echarán con justicia de menos la ausencia de *Degli eroici furori*. Pero, ¿no habrá editor que se decida a publicar íntegra al castellano la más bella y artística obra de Bruno?[2] A nosotros, en esta edición, nos ha guiado otra artisticidad, menos bella quizá, pero no menos estimulante.

Resta ya, antes de atravesar el preliminar y de transgredir el umbral, hacer dos declaraciones de agradecimiento. La primera es puramente literaria y va dirigida a Frances Amelia Yates, cuyos libros *Giordano Bruno and the Hermetic tradition* y *The art of memory*[3] me fueron tan útiles en el designio de explorar los derroteros brunianos que olvidaron los filósofos. El segundo agradecimiento, más fácil de personalizar, va dirigido a Luis Alberto de Cuenca. Con él recorrí punto por punto toda la traducción latina, y a él se deben, sin duda, muchos de los aciertos que en ella se encuentren. Sus buenos oficios estuvieron también presentes en la hora ingrata —para mí mortalmente aburrida— de las correcciones y revisiones del original.

Por último, quiero consignar —en estos tiempos felices de ayudas a la investigación— que la que aquí ha dado lugar a esta edición no ha contado con el mínimo apoyo estatal o privado. Por lo demás, al autor del presente trabajo se le había retirado sin más explicaciones un año antes de la docencia universitaria, impidiéndosele terminantemente su reincorporación. Bien es verdad que es a estas vacaciones no pagadas a las que debo el tiempo libre que de otro modo acaso no hubiese podido dedicar a Bruno.

IGNACIO GÓMEZ DE LIAÑO
Mayo de 1973

---

[2] Véase nota anterior.

[3] Véase: *El arte de la memoria*, versión de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1974.

Distracciones y especulaciones nolanas

I

En *Art des devises* (libro II, cap. 10) cuenta Le Moine la historia de un español que quiso expresar su aflicción por la muerte de su dama. Siglo XVII. Llegó el español a tal extremo que pintó toda su casa —por fuera y por dentro— de negro. Sólo empleaba luz de cirios negros, se hacía servir por criados negros, y en las amplias y vacías habitaciones —pintadas de negro— colgó de las paredes, a intervalos, Muertos pintados que lanzaban grandes flechas negras contra Amores inermes.

Hizo arrancar del parterre todas las flores, toda la verdura, y a los árboles del jardín los limpió de todas sus hojas. De las dos fuentes que se encontraban en el parque, secó a la una, y mandó escribir en una lápida de mármol negro con grandes letras: SECCADA DE MIS SOSPIROS. Dejó que corriese el agua de la obra y puso el letrero: AGUADA DE MIS LÁGRIMAS.

El español de la historia de Le Moine echó fuera lo que tenía dentro, y fue en su exposición como lo hizo significativo. A la insignificancia del sentirse afligido le dio cara o máscara o signo con el decirse afligido.

«Los monstruos son equivocaciones de la finalidad», dice Aristóteles en la *Física.* A grado de monstruo elevó el español su casa cuando la convirtió en exhibición de su pesadumbre ensimismada. Equivoca la finalidad de la casa; niega la pared, la fuente, el jardín, y es en la negación de la habitabilidad convenida como se declara la afirmaciones de algo, que, para ser de alguna manera, le faltaba precisamente el hacerse habitable. El dolor se hace habitación, pues sólo a manera de tópico se puede vivir el duelo. (¿Qué quiere decir: «La sabiduría se ha edificado su casa, ha labrado sus siete columnas», *Proverb.,* 9, 1?)

¿No existía la aflicción hasta su construcción artificial? Si respondemos que no, *¿qué era* entonces lo que sentía el español? Ciertamente nada; nada en concreto, hasta que se lo formuló, y nada *monstruoso* hasta que hizo exhibición de su fórmula.

Pero con la exhibición se pone la limitación (casa «x», en el lugar «y», con «n» variables). Por eso no concluyó mal su historia Le Moine: «on eust pû aussi demander au visionnaire espagnol, pour quoy pour soutenir son affliction, et garder l'uniformité de son deuil, il ne mangeoit pas des charbons, et ne buvais pas de l'ancre dans une maison noire».

Lo que se siente es ya inevitablemente una exhibición *relativa,* y son precisamente los límites de la exhibición los que delimitan la expresión. Bien es verdad que el Duelo y la Aflicción, en su imprecisa ilimitación, *pueden* decirlo todo a cambio de *no decir* nada. Pues, en su ilimitación, el Duelo y la Aflicción no son hábiles. Y es en la habilidad donde se anticipa la exhibición.

II

El arte de la memoria es para Bruno la construcción de una mente artificial. Dándose cara es como la mente se encara consigo misma y se pronuncia. Se asimila, en Bruno, la mente a un gran lugar, dividido en atrios o palacios, que a su vez se desglosan en compartimentos. En esos *lugares* se alojan las *imágenes* de las cosas, en sus espectros más hirientes, a fin de que impresionen los sentidos y se graben mejor en la imaginación. No voy a *entrar* ahora en pormenores del arte bruniana de la memoria. Pero sí vamos a *entrar* en esa mente artificial. No hay puertas que sirvan de entrada, pues la mente artificial de Bruno es una mente con ventanas, o mejor, *allí* está uno como en una ventana. En realidad, la ventana pliega el interior y el exterior del edificio. Allí se exhíbe lo que se inhibe.

En esos lugares e imágenes, haces de correspondencias proclaman con signos mágicos y astrales la universal simpatía de las cosas. Ese vínculo mágico de simpatía universal no es otro que la identidad omnívoca del infinito vacío, del tópico infinito, en que se encuentran las imágenes como efímera población. Pueden simpatizar las cosas, porque estando en la indefinición del lugar infinito aparecen, sin embargo, como cuerpos diferenciados, como paradójica publicidad omniforme de la Unidad. Las imágenes de las cosas son las *diversiones* de la infinita unidad *distraída.*

La mente artificial de Bruno es, a manera de espejo viviente, la ordenada especulación del mundo. Esta mente es ojo viviente, que en sí mismo ve todas las cosas, ojo artificial y ojo inventivo, pues es el punto de encuentro del universo. En este ojo de la confusión —en que se confunden todas las cosas como luz— la sustancia es un hiato, y el accidente es el carraspeo que hacemos después de pronunciar una sílaba y antes de atacar la siguiente. En el universo de Bruno la sustancia es el lugar infinito que como infinita materia engendra y hace salir de su superficie las especies todas, los adjetivos todos. Sustancia y materia llama también Bruno al lugar de la memoria, pues la materia y el lugar de la cosmología y metafísica de Bruno no son más que la prolepsis de la empresa que se va a llevar a efecto en la mente artificial.

El arte de la memoria no es ciertamente un arte de lo temporal, sino que es más bien la réplica a las artes disolventes, debilitantes del tiempo. Se adoptan del tiempo los mil disfraces con que viste a las cosas, pero no se trata ya de ausencias sino de hacer claramente presentes los disfraces. Hacer presencias es lo que interesa al arte de la memoria. Al arte de la memoria, a la mente artificial de Bruno sólo le interesa lo que de superficial muestra el tiempo y no lo que comporta de inferencia lógica *sui generis.*

El arte de la memoria de Bruno es la exaltación del ojo —tantas veces comparado por Leonardo al espejo y a la ventana—, la conversación del hombre *en* espejo viviente y en lugar: el hombre *es* aquello a lo que mira, aquello a lo que aloja. Se vuelve el hombre así población de demonios y acción de dar presencia a un mundo que se creía mera mirada ausente. Podemos decir que Bruno ha hecho una mente de *papel,* y que lo que ha escrito en ella son agujeros («La pupila es al ojo lo que el agujero es al papel», *Trat. de la Pint.,* afor. 133, de Leonardo, Madrid, 1947).

Esta mente que ve en sí misma todas las cosas paga a la imagen su tributo, y, aunque en Bruno tienda a la agilidad del fantasma, se hace prisionera de la imagen —en otro punto pensaremos sobre esto.

Urbaniza y civiliza a la divinidad Bruno con su *memoria* local, diviniza lo común: el tópico es la nueva divinidad.

(Invito a leer el fragmento 1.149 de la *Enciclopedia* de Novalis:

«La memoria practica un *cálculo profético-musical.*

Extrañas representaciones de la memoria hasta el presente —como una caja con imágenes, etc. Todo recuerdo descansa en un cálculo *indirecto*— en una música, etc.»

Parecería como si la «memoria artificial» de Novalis hubiese de comenzar y abrirse cuando concluyese y se cerrase la de Bruno.)

III

Fiesta de toros y cañas en la Plaza Mayor de Madrid, 1622. Asisten los reyes. Juan de Tassis se presenta vistiendo librea sembrada de reales de plata y una divisa para el escándalo y la provocación: ÉSTOS SON MIS AMORES. (B. Gracián lo consigna en su *Agudeza y arte de ingenio.*)

Mis amores son el dinero. Mis amores son efectivo. Mis amores son reales. Juan de Tassis —el poeta que murió por una *invención* y acción poética: sus últimas palabras en el momento en que lo asesinan: ESTO ES HECHO—, ¿de *qué* se vistió?, ¿qué fue *realmente* su invención? ¿Real de plata o/y real de reina? ¿Poema al Amor o canto al Dinero? En y de *realidad* —equívoco y anfibología— se vistió, e hizo real por *habitual* el equívoco. Reina, tahúr y dinero aparecen como motivos de su *hábito.* Espejo de equivocaciones, su piel inventada y artificial no durará más tiempo que el que lo entretenga. Cambiará de ser cuando mude de piel, se desvista de ropa, y la regale a su *valet de chambre.*

IV

Hablamos de un lugar físico, no de un lugar que sea *exclusivamente* lo que lógicamente se le pide que sea. Error de la *Física* de Aristóteles. Podríamos decir que el lugar lógico no es más que las semillas que germinan y se expansionan en el suelo del lugar físico. Se cumple el lugar cuando rompe y sale de sus límites, y no se queda atado a su definición. Parásito de la definición hace Aristóteles al lugar; Bruno, por el contrario, poniendo el lugar en continuidad con el infinito, invierte los términos y es a la definición a la que hace parásito del lugar. Vacío y acción infinitas, eso es el lugar universal de Bruno. Es el discurso infinito que dividimos en «primer lugar», «segundo lugar», etc. Tan en continuidad está esos «primer lugar», «segundo lugar» del discurso con el discurso, que fuera de él *no dirían nada.* Siendo absolutamente discurso pueden —y realmente lo hacen— simular relatividades.

La aporía de Zenón —«un móvil no se mueve ni en el lugar que se encuentra ni en el que no se encuentra»— reduce al absurdo el intento de sustancializar logicistamente el lugar según lo hizo Aristóteles. Pues la sustancia primera de Aristóteles lo es por la lógica de la definición. Solamente su definición conceptual hace de ella una sustancia. Pero, quiéralo o no Aristóteles, si el lugar es la envoltura de los cuerpos, es decir, la superficie que limita al cuerpo, y sin el cuerpo no se puede entender la sustancia de la cosa, tendremos que el lugar de Aristóteles es algo relativo a la sustancia, tan propio de la sustancia que la cosa o el cuerpo no está ubicado en ningún sitio, sino en sí mismo, en sus partes, lo que es absurdo.

Si eliminamos las limitaciones lógicas que Aristóteles impone a la sustancia, al lugar, etc., tendremos que las cosas están en un *dónde* fantástico. El ojo que mira una silla está poniendo al que mira, en cierta medida, en la silla; el oído que escucha una música, ubica en la música; la mente que discurre, ubica en el discurso, etc. Lo único que realmente es lugar es el vacío infinito, que es nada en cuanto que nada llega a definirlo, nada llega a colmarlo. Disfraces y espectros de ese vacío supernada son las cosas.

¿Que esto no es más que palabras, asunto del lenguaje? ¿Y qué no es asunto de palabras? ¿Tu reproche? Desde luego que no. Si intentas *contradecir,* estás *en* el lenguaje. Pero, decía Wittgenstein, «imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida». De lo que se trata es de que no nos sorprendamos *muertos* por un abrazo demasiado estrecho del lenguaje. El juego de lenguaje —que no es *sólo* «language-game»— divierte y hace divertido el mundo.

V

En la invención del lenguaje, ¿dónde estamos ubicados? ¿Fuera o dentro del lenguaje? Pero *eso* ya está dentro del lenguaje. Todos los puntos, todas las relaciones son puntos y relaciones del lenguaje. El lenguaje nos tiene de la misma manera en que nos tiene el mundo. ¿Qué es entonces lo que hace que nosotros mantengamos el lenguaje y, de ese modo, mantegamos el mundo? Sin duda, la ilusión gramatical que hace que esta singular vigilia sea al mismo tiempo el que vela y lo velado. Pero si logramos descolgarnos del lenguaje o a éste se le antoja irse, ¿qué queda? Acaso el olor que a veces nos trae el recuerdo de un encuentro antiguo, un olor ya sin piel. Acaso un espectro, arabesco o filigrana (lo que de musical hay en lo visual), que alude al silencio, a nada —a condición de que no lo digamos. Si hacemos que ya nada sea síntoma de nada, acaso se irá el lenguaje como lugar erizado de síntomas que el poeta descubre.

Posiblemente la magnífica insignificancia de esa nada y ese silencio es nuestra oportunidad; sin ruido alguno de consonantes, *ese* lenguaje sería pura vocalidad, y nosotros en él vocales.

VI

Con la «causa» y el «principio» como temas comienza Bruno su metafísica. «Causa y principio es lo que constituye las cosas.» La suerte de las *cosas* corre pareja a la suerte de la *causa* y el *principio.* Pero, ¿qué es *lo que* constituye las cosas? ¿Será nuestro pensamiento? ¿Coincidirá *lo que* constituye las cosas con el *acto* de pensarlas? Sin ese acto se escapan, desde luego. Pero no hay duda que la incansable movilidad del pensamiento no cuadra con la perezosa movilidad de las cosas. Si pensásemos a las cosas como pensamiento, desde luego que no las pensaríamos como cosas.

Entre otras mil maneras de pensar, lo cierto es que pensamos en el lenguaje; al menos ésta es la forma que aquí nos interesa, pues, de lo contrario, no habríamos iniciado una indagación sobre «lo que constituye las cosas». Al igual que el pensamiento no se reduce a *lo que* se piensa, así el lenguaje no se limita a un estado de lenguaje, a lo que se dice.

Es impensable poner límites al pensamiento, al lenguaje, al mundo, pero las cosas se entienden por sus límites, sean de la especie que sean. Sin restricciones no hay cosas. El pensamiento saca de sí mismo todas las proposiciones y todas la preposiciones le convienen; se puede pensar en, de, bajo, con, para, contra, etc.

Al pensamiento como tal sólo se le puede pensar por *lo que* se piensa, por lo que menciona. A sí mismo se menciona únicamente por un giro, por un bucle en el que la curva coincide con *lo que* se menciona. Estado y acción absolutas el pensamiento, sólo en él puede surgir lo relativo, por él lo relativo es tal. Pero si el pensamiento puede serlo todo, igualmente podemos decir que es nada; de lo contrario, al ser *algo* no podría ser todas las demás cosas. Es infinitamente móvil y es infinitamente estable. El punto incalificable al que hemos llevado el pensamiento es el de decir de él que es una gran nadería; es el punto en que sus afirmaciones y sus negaciones convergen. «Causa y principio constituyen las cosas», ¿que quiere decir esto? Sólo como concreciones de pensamiento se nos manifiestan las cosas, y el Pensamiento sólo en cuanto se pronuncia en algo lo asimos, lo tenemos, pero es, en la medida en que él es lo que nos tiene. La causa y el principio se dan en las cosas como pensamiento, pero sólo como *menciones* del pensamiento. El hecho de que se puedan pensar las cosas nos obliga a afirmar que el pensamiento lo llena todo, pero no de las mismas maneras.

La Causa y El Principio de las cosas es lo que limita las cosas, en cuanto que el El y el La son articulaciones determinativas que hacen referencia al resto del discurso. Lo Común, la común causa y principio de las cosas es la absoluta dispersión de la indeterminación. Sólo como *unas* causas y *unos* principios se nos presentan las cosas en continuidad con el pensamiento universal, como sus efímeras exhibiciones.

Hablar del pensamiento en términos psicologistas hubiese sido seguir un mal camino, pues, aun cuando el pensamiento puede aparecer como aquello que llaman fenómeno psíquico, lo que sí es cierto es que las cosas no son ese fenómeno psíquico. Si ahora hemos mentalizado las cosas y sus causas y principios no ha sido a cambio de psicologizarlas. Pues del pensamiento *del que hemos hablado* no se puede, obviamente, hablar. Las palabras aquí valen sólo como citas.

VII

Pongámonos en el «caso de lenguaje» que a continuación se describe.

A, para afirmar que ve un árbol, cierra el ojo derecho; para negarlo, cierra el izquierdo. B, que imaginamos cerca de A, y ambos próximos a un árbol, hace el mismo juego de ojos para afirmar o negar que B «afirma o niega ver un árbol». Las leyes analógicas son, pues, idénticas para ambos sujetos de lenguaje. *Lo que* dicen es, sin embargo, completamente diverso. Una misma gramática sirve para usos claramente discriminados. ¿Es la experiencia —en el primer caso la visión del árbol, en el segundo la visión de un gesto— la que hace funcionar el lenguaje? Veamos.

Podemos suponer que A y B vuelven a encontrarse para hacer la misma diversión. Cuando B va al lugar de la cita recuerda que en los periódicos ha leído que A ha quedado ciego de un ojo. Cuando se encuentran, después de los saludos, A no alude a su ceguera y B no descubre el ojo sin vista. De todos modos hacen su juego y el lenguaje funciona a las mil maravillas. Salvo que pudo ocurrir que A afirmase que veía el árbol y, en realidad, no lo estuviese viendo, en el caso de que el ojo ciego fuese el izquierdo. Pero B no podría verificarlo, ni tampoco importaba mucho, pues el juego no consistía en eso. Cuando se vuelven a ver, un mes después, es B el que se ha quedado ciego de un ojo. A lo sabe, pero ignora cuál sea el ojo ciego. Sin embargo, el lenguaje sigue funcionando.

Fue solamente cuando ambos se quedaron completamente ciegos cuando el lenguaje dejó de funcionar a las claras.

La ceguera total hacía absurdo el lenguaje. La ceguera total era una especie de ceguera por prescripción lógica, pues la real ceguera que se le pudo atravesar al referido lenguaje en las experiencias segunda y primera no hacía, sin embargo, que perdiese sentido.

Un lenguaje lleno de sentido puede ser usado de una manera completamente falsa. En realidad, el lenguaje no afirma verdades ni dice falsedades, el lenguaje hace vivir de una manera. El uso de un lenguaje no tiene que ver con la verdad o la falsedad, sino su *aplicación* a determinados usos.

VIII

Ya hemos dicho que el arte de la memoria de Bruno es la fabricación de un ojo. Ventana y espejo donde las cosas son apariciones y juegos de espectros, este ojo artificial e inventivo es la cifra de la mente que alumbra Bruno. Es en la práctica de la diversión óptica como se descifra esta cifra, es en las seguridades de la presencia y en las inseguridades de una presencia siempre ambigua, como enseña a vivir en la apariencia. Desde la cifra del ojo no son las apariencias lo que engaña.

Este ojo —cifra de la mente— no es el instrumento de la visión: no se ve *con* los ojos, sino, como los héroes de Homero, se ve *en* los ojos. Ubicadas en la vista, hecha lugar, la retina insume en sus puntos a las cosas, hechas puntos; y repite en su pequeño mundo de luz a la tierra y al cielo como geometría —medida de la tierra— y como planisferio celeste. («Tierra» y «ojo» es como llama Bruno al centro de sus atrios mnemónicos). Tierra y cielo, a contrapelo de la ley de la gravedad, aparecen en el ojo como concreción de imágenes, pero también como diversión de espectros.

En la retina se ve la ciudad como presencia continua de torsos fragmentarios. Pero a la felicidad inconsistente de lo efímero, a la plenitud del rostro que aparece como mera larva singular, se le ha impuesto la carga de la imagen y el modelo. La idea platónica garantizará el orden. Sigue la retina la suerte de la red en las aguas. Se extiende al ritmo de las aguas. Red tendida en las aguas, vive en ellas y, sin embargo, no puede apresarlas. El girasol refleja y especula sobre el verso diurno del sol, pero, atado a la tierra, no lo hace suyo: los términos de la relación quedan claramente diferenciados.

Pero el ojo que pretende Bruno es aquel que en sí mismo ve todas las cosas porque él mismo es ya todas las cosas. Trata de librar al ojo de su fatal suerte, la de tener que *soportar* un sujeto, una conciencia —filtros que entorpecen sus ilusiones ópticas, sus juegos de espectros.

En el ojo-mente de Bruno ya no hay *el que* ve, ni *lo que* se ve. El sujeto se confunde con el objeto, y sólo la luz entretiene los resultados.

Esta red y retina no hace prisionera suya al agua, pero el agua se entretiene en ella, y en ella encuentra espacio.

Tampoco la red es prisionera de las aguas, sino fluctuante geometría que se mueve al ritmo de las aguas, que hace de la visión no imágenes sino arabescos, filigranas, una suerte de cálculo musical.

IX

Vamos a pensar en el caso de lenguaje que a continuación se describe:

M pregunta a T: *¿cuál es el objeto de tu amor?* T promete contestar más tarde y envía como respuesta un paquete que contiene un espejo y la siguiente línea: *¿cuál es el objeto de este objeto?*

M coge el espejo y al ver en el espejo su imagen interpreta la contestación como «yo soy el objeto del amor de T». Pero un enano, que acompaña a M, coge también el espejo y se permite rectificar la conclusión de M: «no eres tú sino yo el objeto de su amor». Aún podemos suponer que un ciego coge el espejo, y que no viendo nada y sabiendo que se pregunta por el objeto de este objeto, concluye que no tiene objeto, o que no tiene más objeto que tocarlo. T ha puesto a prueba el amor y lo ha engañado con la imagen. El objeto del objeto es probablemente engañar la imagen y tergiversar los mil sentidos de una palabra difícil, el amor. En todo caso el *objeto* que se envía es un *sujeto,* sujeto a las vicisitudes que hemos aludido y aún a otras mil más.

El espejo refleja aquí imágenes sólo para hacerlas saltar, para descalificarlas, para confundirlas. Tan seguro está de su suprema nadería que se complace en llevar a ese punto las pretendidas calidades de los que le ocupan y pretenden poseerlo.

Que su gratuita especulación, que su distraída especulación actuó como insulto, es decir, como dispositivo que «hace saltar», lo podemos ver por el giro que toma la historia.

En efecto, M vuelve a tomar el espejo, lo rompe en mil fragmentos y adjuntando la siguiente línea: *¿cuál es el objeto de este objeto?*, envía el juego completo a T.

X

Cantos del Orfeo y del Psalterio atemperan a los hombres con los astros. Y los sones inauditos de los cielos imprimen sus números en todo cuanto existe; se imprimen y se esparcen en los hombres. Prendido de los ritmos y músicas astrales, el hombre de Pitágoras y Bruno no tiene para su vida más espacio que el que traman los ritmos y la música.

Al final del libro I de *De imaginum* Bruno nos habla de esta *música mundana* que en el hombre —*música humana*— encuentra su vasija de bronce y resonancia. Pero Bruno distingue la música que podríamos llamar auditiva de la visual (¡sorprendente música!). Si adoptamos esta teoría pitagórico-bruniana, y la llevamos hasta el límite, resulta evidente que la visión no se hace prisionera de la imagen, con toda su bien trabada, inmóvil y pesada complexión, sino filigrana, arabesco —lo musical de lo visual—, y, por ello, desafío a la gravedad. El hombre que vive prendido y subsidiario de la música mundana absorbe los poderes infinitos del universo, pues se hace uno con el universo. En esta concepción el temperamento y el carácter del hombre no son otra cosa que los caracteres celestes que configuran los astros, no son otra cosa que el «temperado» de la cítara cósmica.

En realidad, todo método es rítmico, y la naturaleza de la fiebre, la enfermedad, la excitabilidad, la atención, etcétera, es puramente musical. El cuerpo, como los planetas, la conciencia como las diferentes ideologías, etc., ponen las consonantes a una vocal que, aun cuando se presta a toda fórmula, ella, en sí misma, ni se formula en nada ni se analoga con nada.

Los astros, las esferas celestes y todo el tinglado cósmico son el instrumento que ensaya infinitamente las infinitas consonantizaciones de esta vocal. No hay ningún inconveniente, me parece, en que el hombre siga al mundo en estas tentativas.

¿Y qué dificultad hay que el hombre sea esa vocal?

XI

Bruno dice en *De magia* que el primero y más universal de los vínculos con que el mago liga a los espíritus y se hace con los poderes de los tres mundos: el físico o elemental, el matemático o celeste, y el divino o supercelestial y metafísico, es el que preside la diosa Trivia con su perro Cerbero. Diosa infernal con el portero tricéfalo del infierno.

Trivia es el nombre que se acostumbraba a dar a la diosa Hécate, patrona de magos y hechiceras, del mundo infernal y de los trivios o encrucijadas de tres caminos.

Diosa que vela por la trivialidad, y próxima a Afrodita, la Trivia proporciona el vínculo mágico por excelencia al mago: la trivialidad.

Cruce de tres caminos, el trivio, es el punto que corta una melodía. Es el punto que preside el encuentro de los tres viajeros. Iba cada uno por su camino. El trivio y el encuentro inesperado les saca de sí mismos y no son ya más que lo que ven, lo que se les presenta. Cada uno se hace el otro, se distrae de sí mismo. Después de sus melódicos y cansados transcursos, sobreviene la ocurrencia, nada más que la ocurrencia. Lo que a cada uno se le ocurre es el otro, y ese otro no es más que una aparición que aún no tiene nombre. Magia y trivialidad son una misma cosa.

XII

En la trivialidad de la magia, en el corte puntual de la melodía los caminos se disuelven, se desvanecen en la ocurrencia que saca de sí a camino y caminantes. Introduce en el metódico discurso un «término» —cabeza y falo de Hermes— que lo extraña hasta el *punto* que en el espectro de la aparición trivial ya no hay materia que medir. Decimos que la ocurrencia trivial es el arte de hacer talismanes que cultivaron Ficino, Agrippa y en el que fue tan práctico y asiduo Bruno. Decimos que en el arte de hacer talismanes el mago guía e introduce el *spiritus* en la *materia,* valiéndose de las figuras astrales, pues en sus números, caracteres y temperamentos está escrito (*podemos* leerlo) todo lo que se puede leer.

Pero el arte de hacer talismanes no lo limitó Bruno a las cientos de imágenes talismánicas que aparecen en sus artes de la memoria. Su gran Talismán es su diseño del mundo, en su concepción de la materia. ¿Qué era la materia antes de Bruno? Privación, carencia, tinieblas, incapacidad, peso muerto que apenas llega a ser. ¿Qué hace Bruno con la materia universal, con el infinito espacio vacío de cuya superficie emergen las especies todas de la naturaleza? Es claro, completamente claro: funde con la materia el alma del universo —principio universal de vida y animación— y el entendimiento del universo —principio universal de organización e iluminación. Para Bruno hay una sola sustancia, hay un solo ser: la materia universal, o el vacío universal (como también la llama en el *Infinito*) que es el sujeto único que engendra, soporta y vuelve a acoger las cosas todas, las especies todas, que —en sí— no son más que accidentes y adjetivos de esa gran sustancia y sujeto.

Bruno materializa, en efecto, todo el universo de la naturaleza, pero —téngase en cuenta— a cambio de espiritualizar e intelectualizar toda la materia.

Pero si Bruno espiritualiza e intelectualiza la materia universal (como se deduce de la *Causa* y, en general, de toda la obra de Bruno), ¿qué ha hecho Bruno si no es hacer de la universal sustancia el Talismán universal? ¿Qué ha hecho Bruno sino aplicar al mundo el designio de la magia?

Decimos también que la materia de Bruno (sustancia, sujeto, potencia activa y pasiva, acto universal, fusión andrógina de las dualidades) es el vacío (no como lo entendía Aristóteles, sino más bien a la manera de Lucrecio) infinito, que si *en esta parte* ha tenido capacidad de engendrar y alojar este mundo que vemos, ¿qué impide que *en las otras partes* infinitas no haya podido engendrar y alojar mundos innumerables? Es el vacío a lo que mejor le cuadra asimilarse la materia, porque la espiritual e intelectual materia de Bruno no se *define* ni *coincide* con ninguna de sus manifestaciones. Pues si de ella se puede hacer todo y puede hacerlo todo de sí misma, es necesario que ella sea nada, pero no una nada impotente, sino una nada que lo es por quedarle cortos todos los algos del mundo.

La materia de Bruno, Gran Talismán, lo es por el espíritu de la trivialidad que ha hecho en ella su paradójica mansión. En ella a todas las melodías, a todos los caminos y trayectos los corta el punto de una ocurrencia extraordinaria, inasimilable, indecible, absolutamente distraída y desconsiderada. Queremos decir que al universo lo acaricia un demonio aéreo y trivial como aura sin la que todo —imagen, especie, etc.— parecería muerto y pesado. Pero a ese demonio de la ocurrencia instantánea —que se da de una vez por todas y para siempre, es decir, sin vez ni siempre— nadie lo puede tocar, ni ver, ni, por supuesto, definir.

Esta aura, demonio aéreo y trivial de la ocurrencia, no es otra cosa, creo, que la convertibilidad, la universal convertibilidad, que hace de todas las cosas una misma, divertida y distraída cosa, conjunción de infierno y de cielo —que no todos alcanzan a ver. Es la convertibilidad lo que ocurre en el trivio, en el talismán y en la materia de Bruno. (Proteo y transformista: ¡gran maravilla del hombre!)

SÓCRATES.—Reflexiona conmigo: supón que esta máxima se dirige a nuestros ojos como si fuesen hombres para decirles: «Mirad a vosotros mismos.» ¿Cómo acogeríamos esta amonestación? ¿No se trataría de que los ojos mirasen a algo en los que se viesen a sí mismos?

ALCIBÍADES.—Claro que sí.

SÓCRATES.—Pues ¿a qué objeto hemos de mirar para que a la vez nos veamos a nosotros mismos?

ALCIBÍADES.—Es manifiesto, Sócrates, que a un espejo o cosa que se le parezca.

SÓCRATES.—Dices bien; pero, ¿y en los ojos con los que vemos no hay algo de esta clase?

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No has considerado, acaso, que cuando miramos el ojo de cualquiera que está delante de nosotros nuestra faz se hace visible en él, como en un espejo, justamente en lo que nosotros llamamos pupila, reflejándose así allí la imagen del que mira?

ALCIBÍADES.—Exactamente.

SÓCRATES.—De este modo, el ojo, al considerar y mirar a otro ojo y a la parte que él cree mejor, así como la ve también, se ve a sí mismo.

ALCIBÍADES.—Eso parece.

SÓCRATES.—Pero si, en cambio, mira a otra parte del cuerpo humano o a cualquiera otra cosa, excepto a aquello que tiene con él semejanza, no se verá a sí mismo. ... Por tanto, si el ojo quiere verse a sí mismo, ha de dirigir su mirada a otro ojo y, precisamente, a la parte de este ojo en la que se encuentra su propia facultad perceptiva; esta facultad es la que llamamos visión.

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Pues bien, querido Alcibíades; si el alma desea conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y, sobre todo, a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia, la inteligencia, o bien algo que se le asemeje... ¿Pues hay en el alma, en efecto, una parte más divina que ésta donde se encuentra el entendimiento y la razón?

ALCIBÍADES.—No.

SÓCRATES.—Es que esta parte parece realmente divina, y quien la mira y descubre en ella todo su carácter sobrehumano, un dios y una inteligencia, bien puede decirse que tanto mejor se conoce a sí mismo.

ALCIBÍADES.—Así es.

SÓCRATES.—Y así como los espejos reales son más claros, más puros y más luminosos que el espejo de nuestros ojos, así también la divinidad es más pura y más luminosa que la parte superior de nuestra alma... Mirando, pues, a la divinidad, nos servimos del mejor espejo de las cosas humanas con respecto a la virtud del

> alma y así, en él, nos vemos y conocemos mejor a nosotros mismos... Y el conocerse a sí mismo, ¿no hemos convenido en llamarlo sabiduría...?
>
> (PLATÓN, *Alcibíades,* 134a y sigs.,
> trad. de J. A. Míguez.)

Platón habla del hombre y de la convertibilidad del hombre. El hombre, al igual que el mundo, es aquello a lo que mira, a lo que aloja. *No es* sino eso. Pocos, sin embargo, parece que hagan de sus vidas el punto que corta la melodía y pliega el camino; pocos viven como término maravillado del trivio, de lo trivial. (El término en la antigüedad solían representarlo la cabeza y el falo de Hermes, y, en los trivios, también, las tres cabezas de la diosa Trivia.)

¿No enseñaron Pitágoras, Plotino y otros que el hombre es población de demonios? El hombre no es más *sujeto* de los demonios de lo que pueda serlo un teatro de los dramas y representaciones que en él verifican. Platón en *Las Leyes* dicen que en este teatro de marionetas del hombre son los dioses los que —si arbitrariamente o no ni Platón ni nosotros lo sabemos— llevan los movimientos de las cuerdas. Conocernos y llevarnos resulta entonces que es conocer los temperamentos, caracteres de los dioses. Escritos están en el universo.

Así se divierten los dioses en este laberinto universal, donde todo se encuentra y se pierde; pero poco importa eso, pues cada punto del laberinto está en sintonía con todo otro punto cualquiera. No se pregunte por la Sintaxis, aquí solo hay recorrido, y todos los recorridos tienen sus sentidos. Si el mundo es el poema de la Divinidad, como quería Plotino, desde luego este poema ha de parecerse al laberinto del poeta romano Porfirio, que se podía leer —y aún hoy puede leerse— en todas las direcciones. Recorrerlo es literalmente divertirse, sacar afuera sus diferentes versiones, ponerle suelos a la tierra.

Trivio y laberinto, la materia talismánica de Bruno da vocal a todas las consonantes posibles y toda su sustancia cabe en una lata de aire envasado.

XIII

Tres experimentos con el silencio (o desde el silencio).

1. A da una conferencia en silencio. Se observan diferentes reacciones en el público. Al comienzo el público guarda también silencio. (¿Es que el público *no entiende el silencio* y opta por el mimetismo para dar una inconcebible significación a lo que no se daba ninguna significación?). Lo cierto es que después de cierto tiempo algunos preguntan por la *significación* de este silencio: ¿qué significa este silencio?, preguntan. Otros se levantan de sus asientos y protestan (A, desde luego, no sabe *de qué*), y algunos llegan a apuntar la posibilidad de que se trate de una tomadura de pelo.

En resumen, un mundo colonizado por la charla cuando se encuentra ante el silencio no lo entiende (A piensa que no *se* entiende en realidad a «sí mismo»). No lo entiende y se encuentra incómodo en el silencio, pero ¿por qué, si no *dice nada* y deja la posibilidad de que se pueda hacer y decir cualquier cosa? Se puede concluir de este experimento, al menos, que el silencio puede ser un *pasatiempo que da lugar* a las más diferentes diversiones.

2. A se encuentra en una especie de jurado literario. Durante las reuniones aclaratorias, en las que nadie y nada se aclara, guarda silencio. Después se entera A que su actitud la han intepretado algunos como desaprobatoria, otros como enigmática. A decir verdad, A no proponía ningún enigma ni tampoco una desaprobación, pero es innegable que *eso* se podía *ver en el silencio.* Se va confirmando la sospecha de que el silencio actúa como un espejo.

3. A se encuentra con B y C (Quizá merezca la pena decir que A está bebiendo té y que B y C beben champaña.) Guarda A silencio durante el tiempo que pasan juntos: unas seis horas. B y C emplearon el silencio como los mil sintomas que decían; en más de cien ocasiones —B y C hablaban incansablemente— trataron de hacer el retrato de lo que reflejaba la actitud de A. El silencio era el espejo en que, tal vez sin darse cuenta, se estaban mirando; era el lugar de su exhibición. (Hubo también escenas de agresividad, etc., pero aquí no se trata de psicología).

En los tres experimentos aludidos el silencio actuó como provocador, como estimulante «teatro de las maravillas». Desde su insignificancia y en su superficialidad se daba pie y suelo para todas las demás insignificantes significaciones.

Pero no se interprete que pretendemos poner a una altura más elevada los silencios aludidos que las charlas aludidas. El silencio era tan cómplice de la palabra como la palabra intentaba complicar y explicar el silencio. No se trata de privilegiar a esos silencios. La única diferencia es que el papel que lee el charlatán está escrito de antemano y *en* el silencio lo lee; el silencio es también un papel, pero *no* está escrito. Ésta es su grandeza y su miseria. En cierto modo el silencioso dijo tanto y aún lo mismo que los otros, pero de otra manera, es decir, distrayéndose de lo que «decía».

XIV

En el Capítulo X del Libro I de *Imágenes* hace referencia Bruno a un artificio propio de la memoria de palabras (*memoria verborum*). Este artificio no es otro que el uso gramatical del cuerpo; sus partes y miembros hacen las veces de palabras en sus casos. La cabeza designa el nominativo, los genitales el genitivo, la boca el vocativo, etc.

El cuerpo no hace aquí las veces de un vocabulario, no se da en exclusiva a ninguna clase determinada de nombres, sino que se presenta como gramática, más exactamente como sintaxis del nombre. Pero los casos que ahora tienen en él mansión segura, podrán, no tardando, ser pura casualidad a la deriva.

Bien es verdad que en Bruno este cuerpo gramaticalizado interesa para efectos técnico-instrumentales de la «memoria». Pero se ha abierto la puerta y, un paso más, y veremos al instrumento de la memoria jugándose en efectos poéticos. Si el cuerpo gramatical era ya en Bruno arbitraria cifra del nombre, cuerpo del nombre, y sus partes, casos del nombre; en su uso poético la casualidad del nombre se nos entrega como arbitrario divertimento del nombre. Infinitos casos del nombre caben en las infinitas superficies del cuerpo. Y pese a que la gramática de Bruno obedece a esa otra gramática anterior que ha dividido y distribuido el cuerpo en partes (pues el cuerpo ya encontró su cárcel en el espejo que *le devuelve su imagen*), contamos, por lo menos, con la clave —hasta ahora mera sospecha— del cuerpo como *escribibilidad:* escribir en el cuerpo como escribir en el agua.

¿Pretendemos hacer al cuerpo escritura? En absoluto. El cuerpo hecho escritura no tiene sentido, por lo menos para mí. Lo que hacemos, en todo caso, del cuerpo es *papel en blanco.* La vida del cuerpo como papel en blanco —palimpsesto siempre disponible— no nos obliga a pensar con la cabeza, a sentir con el corazón, a hacer el amor con el sexo, a caminar con las piernas o a agarrar con las manos. Se puede agarrar con la nariz, hacer el amor con las rodillas, pensar con las manos, y ver con las piernas. Pero la superficialidad del cuerpo —con su negación de la simetría y su convertibilidad en torsos de olor, luces y sombras, en asperezas— cedió ya, parece que claudicó ante el terror de la imagen hecha imagen del terror. (Intenta hacer el amor fuera del repertorio «n» de imágenes «atractivas» que por *habitual* es *obligatorio* en ti.)

Hemos llegado al punto en que acaso lo mejor sería poner entre paréntesis al cuerpo —página ya demasiado escrita, demasiado estúpidamente escrita—, poner puntos suspensivos en vez de un nombre y entretenerse con los casos que en sus superficies se hacen posibles.

Pero no pidamos responsabilidades a la página en blanco de nuestras estúpidas escrituras, ni al cuerpo de que su piel sea el espejo en que sólo acertamos a ver las manufacturas de la industria de la imagen. En esa piel de silencio, cada cual ve y oye el mal que le pesa.

Ahora, tras décadas de someter el cuerpo a «libertaria» exhibición de su piel, nos encontramos en la paradójica situación —¡y tan completamente esperable!— de que no por ello el cuerpo es más interesante ni más capaz de suscitar invenciones que lo esparzan del tedio (*Taedium Corporis,* se nos ocurre decir enfáticamente. *Pange lingua gloriosi corporis mysterium*). En realidad, la exhibición del cuerpo ha venido a constatar que el cuerpo se vive como invención perdida, como algo que no da más de sí. Tal vez el terror islámico por las imágenes, y los cargamentos de ropa sobre el cuerpo occidental cristiano preveían y querían curar en precaria salud la conclusión que hoy se vive. Pues el rechazo islámico de las imágenes y representaciones del cuerpo puede entenderse como terror a coser y a medir en una imagen lo que es infinita posibilidad fantástica. Y el Occidente cristiano cargó tal vez de ropa al cuerpo, como desesperado intento de inventarle pieles artificiales, de celar una nada que por el propio celo y velo era estímulo de infinitas significaciones, y de evitar que, a los postres, se descubriese la realidad presumible: el cuerpo igual a aburrida insignificancia.

Pero la exhibición del cuerpo lo hace efímera aparición, en la que la exhibición actúa como borrador del palimpsesto. El módulo clásico —inevitablemente académico— es inconcebible en la exhibición del cuerpo; su único refugio es la pintura antigua. Pues el cuerpo clásico —gramática normativa intransigente— tiene su imagen perfecta no en la fiesta, sino en la *Lección de anatomía* de Rembrandt.

La exhibición del cuerpo no dice *a priori* nada sobre él, e igualmente puede ser alusión infernal o paradisíaca, pero sí parece cierto que sin exhibición en vano se intentará inventar, reescribir en su superficie. Y aun cuando a los filólogos del palimpsesto les puede desazonar la exhibición que va borrando tras su precipitada lectura, a los amigos del Gran Mudo quizá les divierta.

XV

Imago y *phantasma* (de donde derivan «imagen» y «fantasma») son los vocablos, el uno latino y el otro griego, que se traducen al castellano por el nombre común *imagen.* Sin embargo, *imagen* y *fantasma* despiertan resonancias de realidades muy distintas. A la imagen es difícil pensarla si no es como resultado de un trabajo, de un esfuerzo de composición. La mano de la eficiencia y el ojo de las medidas hacen, en la imagen, de la visión trabazón, y desafío al movimiento y a la alteración. Con la imagen estamos en la manufactura y en el ojo previsor que cura de los sustos de las ilusiones ópticas.

Por su lado el *phantasma* nada tiene que ver con el mundo de la manufactura y el trabajo del ojo, sino que se da como transparencias de las cosas. El *phantasma* —en contraposición al troquel de la *imago* y el *eidos*— es el medio transparente que alude, cuanto elude, a las cosas. En sus fantasmas, las cosas no son más que juegos de luces y sombras, y no son ni cotejo, ni análisis, ni definición de partes.

Antes hablamos de un cuerpo gramatical que tuvo la mala ventura de caer en las redes de la imagen. Ahora pensamos en un cuerpo gramatical también, pero con una gramática que no es más que el campo donde se divierten los fantasmas del cuerpo. El fantasma del cuerpo desentraña al cuerpo, y en el medio transparente las entrañas son otros tantos motivos de la superficie. (¿Por qué a las entrañas, en su exhibición y exposición al sol, las sentimos como basura y excremento? Algún antropólogo define la suciedad como «materia puesta fuera de su sitio». Pero el sitio de las vísceras no es el mismo en la imagen y en el fantasma del cuerpo. En cualquier caso a nadie se le ocurre pensar como basura un hombro o una rodilla.)

El fantasma no dice nada íntimo, nada profundo de las cosas. Pues el fantasma no se autoposee, no está fijo nunca. Y la intimidad y la profundidad es precisamente esa autoposesión que nos fija, demarca y establece. Son esa intimidad y profundidad las que sostienen toda la metafísica del Ser que es, conversamente, metafísica de la Conciencia. Si no pensamos *radicalmente* no somos, y nosotros vamos a pensar por las hojas y vamos a convertir los horrores autoritarios de la intimidad y la profundidad en publicidad y superficialidad. Que el ensimismamiento se haga diversión y el Ser absoluta distracción de todo.

Tomás de Aquino, pese a toda su metafísica del ser, habla, refiriéndose al conocimiento, de una *conversio ad phantasmata*. Pero conocer, con sus múltiples variantes, es lo mismo que vivir, con sus múltiples variaciones. ¿No apunta, pues, esta gnosológica «conversión a los fantasmas» a una conversión práctica de la vida?

XVI

Hay un jardín de frágiles paredes vegetales que es un laberinto y que está en una isla. Por arriba el aire, por los costados el agua, debajo tierra. Hay también un niño que se entretiene recorriéndolo. Lo llamaron jardín de las diversiones, pues la ocupación del niño era divertirse en él, hacer con sus pies las diferentes versiones del laberinto. La ocurrencia fue que se clavó una espina en la planta del pie, y esa ocurrencia le hizo levantar el pie del suelo —escritura de la tierra—, y, distraído de todo, plegar su cuerpo, y poner sus ojos y sus dedos en el punto de la espina.

Pero el jardín del que yo hablo es un jardín gramatical, con letras por árboles y frases por fuentes, escrito sobre el suelo de una cartulina de color blanco-crudo, y que tiene como cielo a tu ojo.

XVII

El *magnum miraculum* del *Asclepios* se adopta en el Renacimiento como lema y empresa de la exaltación del hombre y de su deificación. Dijo así Hermes:

> Por esta razón, Asclepios, el hombre es un gran milagro, un viviente digno de reverencia y honor. Pues pasa a la naturaleza de un dios como si él mismo fuera un dios; está familiarizado con el género de los demonios, sabedor de que procede del mismo principio.

La exclamación hermética aparece al comienzo mismo de la *Oración de la dignidad del hombre* de Pico de la Mirándola, y podemos afirmar que de ella se alimentan la magia y la memoria de Bruno. Pero algo muy particular le sucede a este *magnum miraculum* en el caso de Bruno. Le sucede convertirse en *magnum spectaculum.* En Bruno la maravilla humana es consecuencia de su especularidad y de su espectacularidad. En Bruno el hombre se hace a sí mismo espectáculo, y en este espectáculo lo que se ve es lo que se especula. Precisamente la religión hermética de la mente y del mundo, a la que se consagra Bruno, es religión de la mente y del mundo, porque la mente está escrita en los infinitos desarrollos, pliegues y circuitos del universo, y el universo no es más que la explicación de la mente. De ahí que la reforma moral que efectúa Bruno en el *Spaccio* se lleve a cabo en el cielo, la deliberen los dioses como facultades del alma (dice expresamente Bruno) y resulte ser la expulsión de constelaciones y la reinstalación, en el lugar del firmamento que las viejas constelaciones dejan vacante, de otras nuevas. E igualmente tenemos que las artes de la memoria son en Bruno la confección de universos en miniatura que el hombre ha de mentalizar para su reforma intelectual.

Ese ser del hombre, que es lo que especula, que es aquello a lo que mira, emerge de la mano de Bruno como espectáculo de imágenes talismánicas, de fantasmas, de demonios. En estas abigarradas escrituras del mundo el hombre se echa afuera, se sale fuera de sí, de manera que en sí mismo pueda ver las cosas todas. La vida del hombre reformado por la «memoria mágica» de Bruno es vida espectacular, y en ese singular espectáculo todo lo que *le pasa* al hombre tiene alguna cara, algún rostro, alguna escritura, siquiera sea cara, rostro y escritura de espectro.

La reforma que hizo Bruno del universo: heliocentrismo, universo infinito sin centro ni circunferencia, pleno de vida y entendimiento, materia universal, etc., no es el corolario de una investigación científica. Las *investigaciones* de Bruno son de otro género. El universo es el *vestigio* de la Unidad infinita, y es esa Unidad infinita la que Bruno investiga en el universo, que como emblema de la mente pasa a ser el suelo a rescribir donde la mente ponga sus plantas. La reforma cosmológico-metafísica de Bruno es una consecuencia de su empresa reformadora del entendimiento.

En ese punto, *metánoia* coincide con *metacósmosis* y se produce como asimilación u *homónoia* con el cosmos. Esta concepción apareció en los primerísimos años del cristianismo con Clemente de Roma en su intento de sincretizar paganismo y cristianismo. En el cristianismo es la asistencia del Espíritu Paráclito la que impulsa la metamorfosis del hombre, su deificación. En Platón era el *Nous.* La *morfosis* o *metamorfosis* que propuso el cristianismo primitivo tenía como objetivo la asimilación del hombre a Dios (*homoiosis theô*) a través de la Palabra, el Verbo. Pero en la morfosis cristiano-helena la pecaminosidad de la materia, su estupidez, su negatividad carencial, ponían junto a sí la imposibilidad de cumplir el designio que el Espíritu, sin embargo, asistía: la exaltación divina del hombre. Bruno suprimirá el problema, y en su visión será la materia universal la que se confabule y *conspire* en la realización del designio que asiste el Espíritu. El hombre de Bruno, habitado por legiones de espíritus y demonios, saca su fuerza infinita de su propia nulidad o nadería. Es una nada que *puede* serlo todo. Ni siquiera la materia empece el despliegue. Es por ser esa nadería por lo que el hombre habrá de inventarse su mundo. El vehículo de su invención es la palabra y la imaginación, una palabra que no se reduce a *lo que* dice, y una imaginación que no se ata a la imagen. En Bruno, como en el *Teatro de la Memoria* de Giulio Camillo, el hombre se *caracteriza*, dándose caras o máscaras (eso es *persona*lizarse), y es en el espectáculo que representa como se presenta a sí mismo. El universo infinito de Bruno no es más que el teatro de este hombre espectacular y milagroso.

XVIII

Si en su «memoria» Bruno hace al hombre, a su mente, lugar donde se citan surrealistas imágenes talismánicas, en su «magia» el mago tiene como tarea primera el trato con los demonios. De ese trato recibirá toda su fuerza, toda su capacidad de despertar realidades escondidas y de obrar maravillas.

En la introducción a *De magia* veremos cómo los demonios son escrituras frágiles y ágiles del mundo, son los fantasmas en que se transparentan y concretan efímeramente las mil realidades de las cosas. Con sus experimentos mágicos el mago se hace experto en estas escrituras que como jeroglíficos cifran y arrostran la realidad. La realidad, préstamo que hace la Unidad a la Nada, es aquello a lo que se presta, asunto de *praestigium* y de nada más.

Experto ya en espectros, el mago se enfrenta ahora con la tarea de vincularlos, de provocarlos, y de darles puntos de encuentro. En esta fase el mago se hace término de la trivialidad, pues es en esa trivialidad mágica donde el cielo se casa con la tierra y el hombre copula con Dios.

XIX

Basta con proponérselo para que no resulte difícil ver en Bruno el *enfant terrible* y el filósofo crítico que hizo de su naufragio por Europa la correría caballeresca de quien gana honra combatiendo gigantes y deshaciendo entuertos. Pero para *enfant terrible* tiene mucho Bruno del selvático fraile napolitano, y le faltan por completo las artes del cortesano. Y ningún *enfant terrible* corrió la suerte de morir en la hoguera. Hostigado y hostigando, dando palos y recibiéndolos, ganó Bruno su libertad —que no dinero— *desplazándose.*

Después de todo, la filosofía que se pretende crítica se mueve dentro del campo y límites del sistema. El momento crítico por excelencia se dio cuando el sistema, para imponerse sobre las amorfas apariencias y cantos de sirenas ulisíacas, violentó a las cosas, e hizo de sus cuerpos exangües, momentos y partes de la presunta entidad sistemática que advenía. Si al sistema le ocurrió después ser la camisa de fuerza que sujeta y comprime la realidad, el cristal que ya no deja ver más allá de nuestras narices, la crítica que pretenderá descalificarlo no es más que el parásito de la camisa de fuerza y del cristal sucio. Si el sistema invade y asola el mundo —para bien o para mal es cosa que ahora no discuto— limitando a las cosas sus posibles vuelos, sus lúbricas metamorfosis, la crítica del sistema se encuentra ya desde el primer momento dentro de ese mundo sin alas.

Buscando en el hinduismo un símil diríamos que el sistema es el Visnú conservador, y la crítica el Shiva destructor. Pero tanto Visnú como Shiva se encuentran en

Brahma. Apuremos el símil. Brahma es el acto sacrificial. ¿Qué se sacrifica con el sistema y la crítica, qué se inmola? Decimos que el lenguaje. Si el sistema, imponiéndose, hizo violencia al lenguaje, al que pretendió atar a *determinadas* significaciones, la crítica no hace más que superponer a un infierno el nuevo infierno de la dualidad. ¿Se trata entonces de apuntar hacia una crítica constructiva, de citar algo edificante? No. Se trata en todo caso de distraerse del sistema, de entretenerse en la superficialidad, nulidad y accidentalidad de la crítica. Lo *grave* de la crítica es que llegue a hacerse tan consistente como el sistema. Pero esa crítica, que ya es invención del mundo, se ha descolgado del sistema, como Bruno descolgó la mente del sol y le señaló como norte la rosa de los vientos.

Bruno, al que, por lo demás, le obsesionó la idea de sistematizar su pensamiento, pagó de este modo su tributo de filósofo al discurso filosófico. Pero Bruno —el que nos puede interesar— no está *ahí,* o está *ahí* sólo como gesto que apunta a otro lado. Si empresa es, como define Torcuato Tasso, «la expresión del pensamiento de asumir una acción, no la acción en sí misma», los *libros* de Bruno son eso, empresa, y son inevitablemente expresión. Pero, aunque pasan por la expresión, el lenguaje y el mundo no se *quedan en ella.*

XX

«Después de dicho esto, mi criado me dijo que era ya tarde, y como también yo estaba alegre, me levanté luego de la mesa, y tomada licencia de Birrena, titubeando los pasos me fui para casa.» Con esta alegre despedida de banquete comienza la aventura que le pasó a Lucio Apuleyo poco antes de que una equivocación mágica lo convirtiera en asno. Acompañado de su criado, se encamina Lucio a la posada del avaro Milón donde se hospeda. A la puerta de la casa ve a tres hombres, «valientes de cuerpo y fuerzas». Un viento recio acaba de apagar el fuego del hachón que le guiaba. Como no se apartasen de la puerta, tomó Lucio a los hombres por ladrones, desenvainó la espada, les dio de estocadas y sintió la humedad de la sangre que salía en abundancia de sus cuerpos. Fotis, criada de Milón y accidental amante de Lucio, le abre por fin la puerta «y como estaba cansado de haber peleado con tres ladrones, como Hércules cuando mató al gigante Gerión», se acostó luego a dormir.

Los justicias de la ciudad tesalia entran con gran clamor en la habitación de Lucio no bien despunta el día, y maniatándole, y acusándole de triple homicidio contra tres hijos de la ciudad —él que no es más que un extranjero—, se lo llevan preso a un juicio singular. Tan aglomerado de gente estaba el lugar del juicio que un pregonero anunció que los que quisiesen asistir al juicio se encaminasen al teatro, pues sería allí donde se procedería contra el homicida y se dictaría sentencia. Al teatro se llevan a Lucio.

Con coreografía kafkiana *avant la lettre,* Lucio se queda atónito ante el público que le sigue por las calles y llena el teatro, pues entre tanta gente como allí había no vio a nadie que no se tronchase de risa. Como mejor pudo improvisó en el teatro, ante los jueces, un serio discurso de autodefensa, que sólo provocaba risas entre los circunstantes. Su mismo huésped Milón ni le hacía caso ni parecía ocuparse en otra cosa que prorrumpir en carcajadas. Para colmo, la dramática aparición de la madre de los muertos borró toda posibilidad de que los jueces fuesen benevolentes y le dejasen seguir con vida. No valen ya lloros ni buenas palabras; los jueces condenan a Lucio a la horca.

Hecha pública la sentencia llevan a Lucio ante el estrado, donde, cubiertos por un lienzo, yacen los cadáveres. Lucio se excusa de descubrir con su mano los muertos, y es a la fuerza y contra su coluntad como descorre la sábana. Cuando el pueblo vio la expresión atónita, estupefacta, de Lucio tras descubrir los cuerpos, redoblan sus risas; todo el teatro es una carcajada.

(¿No es la risa el brusco corte de la atención? ¿No es la risa la faz superficial de lo grave, de lo serio?)

Pues bien, sobre el estrado yacían tres odres de vino; Lucio había sido la gracia y el espectáculo de los juegos que en la ciudad tesalia de Hipata se celebraban anualmente en honor del Dios de la Risa.

Sobre la presente edición

1. Para la traducción de los escritos italianos de Bruno, que constituyen la primera parte de esta edición —MUNDO—, hemos usado la edición de G. Gentile de las *Opere italiane* (Florencia, 1925-27), con algunas correcciones.

La *Causa* ha sido traducida al castellano en la editorial argentina Losada. Esta edición, hoy agotada, es prácticamente inencontrable; tampoco se encuentra en la Biblioteca Nacional. No se ha cotejado con ella la presente traducción.

En 1972 apareció una traducción al castellano del *Infinito* en la editorial Aguilar. Llegó a mis manos mucho después de que hubiese yo hecho la mía. La leí por encima, y me parece que no hay discrepancias serias.

Tuve en cuenta para la *Causa* la edición que hizo Namer (París, 1930). Su traducción es muy correcta y he coincidido con él en la interpretación de casi todos los puntos más oscuros. Leí también la traducción que hizo al inglés del *Infinito* D. W. Singer. He discrepado sólo en algunos detalles.

Del *Spaccio* hay una traducción castellana (quizá la única de Bruno que hasta la presente se ha hecho en España) publicada en Madrid el año 1888. No está catalogada en la Biblioteca Nacional. Me la descubrió Javier Ruiz, y su propietario el profesor Yarza la puso durante una temporada a mi disposición. No cotejé, sin embargo, con ella mi traducción.

Las obras brunianas que componen las otras dos partes de esta edición, el *De magia* y el *De imaginum,* es la primera vez que se traducen del latín a ninguna lengua, y, probablemente, es la primera vez que se traduce algo de lo que Bruno escribiera en latín, pese a ser su producción en latín más de las cuatro quintas partes de su producción total. Bien es verdad que el latín de Bruno es casi siempre farragoso y monástico, y que se expresaba mucho más desenvueltamente en italiano. Para la traducción de estos dos textos he seguido la edición de las *Opere latine* de Bruno, publicada en Nápoles y Florencia, 1879-91.

2. Traducir a Bruno presenta dificultades muy especiales, que todos los estudiosos han reconocido. Su frase es frecuentemente elíptica, y presenta en ocasiones alguna deficiencia gramatical. A veces la amplitud desmesurada del período lo hace confuso y digresivo. En todo caso hemos optado por la literalidad. Hubiese sido tan fácil inventarse un Bruno como malinterpretarlo. Hemos procurado, siempre dentro de obvias restricciones, conservar el ritmo y entonación del período. Hemos puesto entre corchetes palabras o frases para hacer inteligibles algunos pasajes, bien porque Bruno las sobrentendiese, bien porque nosotros las hemos sobrentendido en el texto elíptico de Bruno. En los casos en que no estamos seguros de la corrección de la traducción, o en que nos hemos visto forzados a no respetar la literalidad, hemos transcrito, en nota, el texto original.

También hemos puesto en nota aclaraciones o explicaciones de pasajes especialmente difíciles. Asimismo hemos puesto en nota las fuentes doctrinales que se pueden descubrir en los textos de Bruno. Como era costumbre en aquella época, Bruno, por lo general, cita a otros autores sin indicar la procedencia. Por estas notas se pueden seguir las lecturas que Bruno había realizado o tenido en cuenta en la redacción de sus obras.

3. A lo largo de este libro hacemos referencia a los títulos de las obras de Bruno por medio de abreviaturas o siglas generalmente. *Cena, Causa, Infinito* y *Spaccio* aluden, respectivamente, a los siguientes diálogos italianos de Bruno: *Cena de le ceneri; De la causa, principio e uno; De l'infinito universo e mondi;* y *Spaccio della bestia trionfante.*

De magia y *De imaginum... compositione,* se citan por sus dos primeros términos latinos, o bien por *Magia* e *Imágenes. Lampas* hace referencia siempre a *Lampas triginta statuarum.* Los otros títulos latinos de la obra bruniana se citan por sus primeras palabras: *De inmenso, De minimo,* etc. En la *Cronología* que va al final del libro se reseñan casi todas las obras que publicó y escribió Bruno. En las notas hemos señalado frecuentemente las correspondencias del texto traducido con otros del mismo Bruno.

GIORDANO BRUNO
SOBRE GIORDANO BRUNO

Nota introductoria

Dos presentaciones que Giordano Bruno hace de Giordano Bruno. La primera, sorprendente y desorbitada, encabeza su *Explicatio triginta sigillorum*[1] y va dirigida al Vicecanciller de la Universidad de Oxford, en la esperanza de obtener un puesto universitario. Se trata de un libro en el que se combinan magia, cábala, lulismo y arte de la memoria, un libro de «sellos»[2] en los que se confunden el arma mágica con el emblema de la mente, la *mathesis* pitagórica con el artificio mnemotécnico, hermético recordatorio de arcanos «egipcios»[3]. El escándalo que produjeron las conferencias que allí pronunció —durante las brillantes jornadas académicas con motivo de la visita del príncipe polaco Alasco, o Laski—, y la provocación sangrante de su *Cena de le ceneri,* publicada poco después, en la que los doctores de Oxford desempeñan el papel de infatigables «gramáticos pedantes», eliminaban toda posibilidad de que Bruno se reintegrase a la vida académica. Hubo, incluso, de refugiarse en la embajada francesa.

George Abbot[4], posteriormente arzobispo de Canterbury, de claras tendencias puritanas y calvinistas, que asistió a las conferencias de Bruno, le tildará de «juglar», y aún de plagiario de Ficino. Bruno, en efecto, citaba el libro *De vita coelitus comparanda*[5], donde Ficino se extiende sobre astrología, talismanes, encantamientos. Abbot, accidental encargado de localizar en cuadrícula la situación, dirá refiriéndose a Bruno que «tenía un nombre más grande que su cuerpo» —alude al pasaje en que se presentaba al Vicecanciller. Pero no tardaremos en ver que Bruno pondrá ese nombre «más grande que su cuerpo», lo extenderá, sobre un lugar sin límites, sobre el infinito.

---

[1] *Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem dispositionem et memoriam,* sin lugar ni fecha de publicación. Impresa por John Charlewood en Inglaterra, 1583. Se encuentra también en la edición de las *Opere latine* de Bruno, II (2), Nápoles-Florencia, 1891.

[2] Véase al comienzo de *De imaginum* la definición de «sello», y el epígrafe II de la nota introductoria a esa misma obra.

[3] Sobre el «egipcianismo» de Bruno véase el fragmento final que damos del *Spaccio* y págs. 262 y sigs.

[4] En su obra *The Reasons Which Doctour Hill Hath Brought, for the Upholding of Papistry, Which is Falsely Termed the Catholike Religion; Unmasked, and Shewed to Be Very Weake, and Upon Examination Mast Insufficient for That Purpose,* 1604 (citado por F. Yates en *G. B. and the H. T.,* págs. 208-209).

Si en el primer pasaje Bruno —filántropo y librepensador universal—, se presenta a sí mismo como el desorbitado mago entre los pedantes, en el segundo aparece disparándose por los confines del cosmos, atravesando el armazón de las esferas planetarias, dejando incluso atrás a los dioses astrales, y llegando a invadir la esfera demiúrgica.

Este segundo pasaje procede de la *Cena,* donde Bruno desarrolló la teoría heliocéntrica de Copérnico; es una *cena* misteriosa, comparable a una suerte de emblema o jeroglífico comestible, precedida por un misterioso viaje, que Bruno se divierte en señalar que transcurrió fuera del espacio y del tiempo, y al que califica de «topografía moral». En esa cena emblemática, con resonancias de la Pasión, Bruno expone la teoría copernicana, y, mientras está hablando del sol y del universo sensible, apunta al Sol y al Universo inteligibles de luz y de capacidad infinitas.

Teófilo, que hace las veces de portavoz de la filosofía «nolana», es decir, de la filosofía del propio Bruno, nos lo muestra atravesando los confines del cielo, atravesando las esferas de los dioses planetarios. ¿Se trata meramente de una imagen retórica? ¿No alude con bastante claridad al pasaje del *Poimandres*[6], que Bruno se *sabía de memoria,* en las que el Hombre esencial entra en la esfera demiúrgica, más allá de las siete esferas planetarias (*Poim.,* 13 y 14)? En el *Poimandres* se nos dice que el hombre, «despojado de lo que había producido la naturaleza de las esferas, entra en la naturaleza "ogdoádica", sin poseer otra cosa que su propia potencia». Unas líneas después se afirma: «Este es, en efecto, el fin bienaventurado que aguarda a los que poseen el conocimiento: llegar a ser Dios» (*Poimandres,* 26).

Encontramos aquí un tema típico del gnosticismo: la ascensión del alma desde la tierra al círculo propio de la divinidad[7]. Los *archontes* dioses demiurgos de las siete esferas planetarias opondrán resistencia al viajero, y éste habrá de llevar consigo todo un equipo mágico en base a «sellos» y talismanes a fin de sortear los peligros de la ascensión. En su viaje místico se irá revistiendo del poder de los *archontes,* de las virtudes de los dioses todos, de los eones, hasta penetrar en el *pleroma* de la Unidad infinita y convertirse en ella.

---

[5] Libro tercero de los *Libri de vita,* Venecia, 1489.

[6] Citamos a partir de la edición castellana de Aguilar, en la Biblioteca de Iniciación Filosófica.

No fue sino como *mathesis*[8] y jeroglífico —carácter sagrado—, como Bruno vio el heliocentrismo y, en general, la Astronomía. Los positivistas simularon un Bruno mártir de la ciencia positiva, y nada hay más falso, pues la Nueva que traía Bruno —como se pondrá en evidencia en este libro—, no era científica, ni «vanidad matemática», sino hermética palabra, esotérica profecía sobre la religión de la Mente y del Mundo. Su cosmología, toda su filosofía aparece como prolepsis de la actividad del mago y reformador de la mente, como variación discursiva sobre el gran tema de la Mente y Alma del Mundo que todo lo penetra, que está hasta tal punto dentro de las cosas que es la propia cosa. Toda la investigación de Bruno pretenderá exhibir ante la inteligencia los vivos signos de la divinidad, de la que el universo es el vestigio; pues en todo punto tratará Bruno de descubrir el infinito y la unidad ocultos.

---

[7] Aunque en todo el universo resplandece la divinidad por igual, no está, sin embargo, en todas las cosas con los mismos modos. El círculo propiamente divino es el del mundo arquetípico o de las ideas, que se situaban, como cielo empíreo, por encima del cielo de las estrellas. La especulación y el cuidado amoroso sobre la naturaleza los consideraba la Gnosis como el preludio de la *iluminación,* o conocimiento intuitivo de la Divinidad, inaccesible al discurso. Cumplida la gnosis, el gnóstico es igual de la Divinidad.

[8] Las «mathesis» son diagramas, figuras, caracteres para la representación del mundo celeste o de los astros. La confección de estas figuras constituye el núcleo de la magia matemática o intermedia, que actúa como puente entre el mundo divino y el elemental.

Primer texto

Filoteo Giordano Bruno Nolano, doctor de la más elaborada teología, profesor de la más pura e inocua sabiduría, conocido en las principales academias de Europa, aprobado y honrosamente acogido como filósofo, en ninguna parte extranjero salvo entre los bárbaros y los innobles, despertador de las almas dormitantes, domador de la ignorancia presuntuosa y recalcitrante, que en todos los actos proclama una filantropía general, que no quiere al italo más que al británico, al varón más que a la hembra, al mitrado más que al coronado, al togado más que al armado, al hombre con cogolla más que al varón sin cogolla, sino a aquel cuyo trato es más sosegado, más civil, más leal y útil; que mira no a la cabeza ungida, a la frente signada [con la cruz], a las manos lavadas, al pene circunciso, sino (donde pueda ser vista la faz de un hombre de verdad) por encima de todo al alma y a la cultura del ingenio; al cual detestan los hipocritillas y los propagadores de la estulticia [y] aman los probos y los estudiosos, y al cual aplauden los más nobles ingenios, saluda al excelentísimo e ilustrísimo vicecanciller de la academia oxoniense, así como a los principales de esta misma universidad.

Segundo texto

He ahí aquel que excedió los límites del aire, penetró en el cielo, recorrió las estrellas, traspasó los confines del mundo, tras haber desvanecido la fantástica muralla de las primeras esferas[1], de las octavas, las novenas, las décimas, y [aún] otras que habrían podido añadir vanos matemáticos y la ciega visión de los filósofos vulgares[2]. Así, a la luz de todos los sentidos y de la razón, con la llave de una solícita búsqueda, abiertos los claustros de la verdad que en nosotros se pueden abrir, desnudada la naturaleza encubierta y velada, ha dado ojos a los topos, ha iluminado a los ciegos, que no pueden ni fijar sus ojos ni mirar su propia imagen, siendo tantos los espejos[3] como desde todos los lados se les oponen, ha soltado la lengua de los mudos, que no sabían ni osaban explicar sus intrincados sentimientos, ha vuelto a soldar [los miembros rotos de] los cojos, incapaces de hacer con el espíritu un progreso que no puede realizar el compuesto innoble y disoluble, haciéndoselo no menos presente que si fuesen auténticos habitantes del sol, la luna y los otros que se llaman astros. Demuestra hasta qué punto aquellos cuerpos que vemos en la lejanía se asemejan o desemejan, son mayores o peores que estos que nos son cercanos y a los que estamos unidos. Y nos abre los ojos para ver este numen, esta madre nuestra[4] [la tierra], que en su dorso nos alimenta y nutre [que], tras habernos producido de su seno, en él de nuevo siempre nos acoge; y no se piense ya que su cuerpo no tiene alma ni vida y que ella incluso es hez entre las sustancias corporales. De esta suerte sabemos que, aunque estuviésemos en la luna o en las otras estrellas, no estaríamos en un lugar muy desemejante a éste ni quizá peor[5]. Del mismo modo otros cuerpos [siderales] pueden ser tan buenos y aún mejores por sí mismos y por la felicidad mayor de los principios de vida que les son propios. Conocemos así tantas estrellas, tantos astros, tantos númenes, cuantos son aquellos cientos de millares que asisten al ministerio y contemplación del eficiente primero, universal, infinito y eterno[6]. No por más tiempo estará encarcelada nuestra razón con los grilletes de los fantásticos ocho, nueve y diez móviles y motores. Sabemos que no hay más que un cielo, que no hay más que una infinita región etérea, en donde estas luminarias magníficas guardan los intervalos apropiados por su participación en la vida perdurable[7].

---

[1] Véase Aristóteles, *Metafísica,* 12, 8.

[2] Los filósofos vulgares son los peripatéticos. Filosofía vulgar es como Bruno llama generalmente a la filosofía de Aristóteles. Considera vanas las matemáticas, por operar fuera del campo natural, físico. Al propio Copérnico, Bruno lo considerará mero matemático, y que por ello ha sido incapaz de hacerse cargo de la trascendencia que comporta su teoría heliocéntrica. Ésta, para Bruno, más que un descubrimiento científico es una suerte de sello o emblema hermético operativo en la reforma de la mente que él persigue.

[3] La naturaleza es considerada como un espejo que refleja el mundo arquetípico y divino: de ahí que todas las cosas naturales sean otros tantos espejos en que se refleja la Unidad infinita, inefable e infigurable.

Estos cuerpos flameantes son como embajadores que anuncian la excelencia y la gloria y la majestad de Dios. De esta suerte nos inducen a descubrir el efecto infinito de la infinita causa, verdadero y viviente vestigio[8] del vigor infinito. Y tenemos la doctrina de no buscar la divinidad fuera de nosotros, teniéndola junto a nosotros, qué digo, dentro, más que nosotros mismos estamos dentro de nosotros[9]. Tampoco los habitantes de otros mundos habrán de buscarla entre nosotros, teniéndola junto y dentro de sí mismos, puesto que no es más cielo para nosotros la luna que nosotros para la luna.

---

[4] La tierra, como ya los griegos la consideraban, es la diosa madre nuestra. Cada astro, pues, sería la diosa madre de sus propios habitantes. Confróntese Platón, *Timeo,* 40 b.

[5] Pues una misma materia y una misma alma del universo asiste y penetra al universo todo.

[6] En el *Timeo,* 41 c, el Autor del Mundo dijo a los dioses astrales: «Imitad la acción de mi poder, en el momento mismo de vuestro propio nacimiento.»

[7] Cfr. *Timeo,* 31 a: «Tan sólo hay un [cielo], ya que ha tenido que ser construido a imitación del modelo.» Con la harmonía de sus movimientos los astros interpretan en el universo la Unidad divina.

[8] «Vestigio» es como Bruno llama a menudo al Universo. En el *Infinito* desarrolla la teoría según la cual el universo ha de ser infinito por ser el acto de un eficiente infinito.

[9] Cfr. Proemio de *De imaginum.* Para Bruno, como para los neoplatónicos y los herméticos, la *Mens* divina se comunica al universo por el

---

Alma y el Entendimiento del Mundo, que, aún siendo en sí misma indivisible, se distribuye por todas las formas del universo a la manera de una voz o de una luz. Esa *mens* es nuestro más poderoso soporte, y lo que da fundamento a la posibilidad de elevar el hombre a condición de dios. En Bruno este proyecto encuentra menos trabas que en Plotino o los neoplatónicos o aún que entre los cristianos, pues para él la materia es también de condición divina, no es ninguna mancha en sí misma, ni ningún poder maligno.

I

MUNDO

Nota introductoria a la *Causa*[1]

I

Pocas veces una «investigación» —como la que se traza en la *De la causa, principio e uno*—, cumple tan plenamente su propio nombre. Pues para Bruno el universo es el «vestigio», la huella y el simulacro del Dios eficiente primero. El problema de cómo explicar el nexo que une al universo con Dios, lo resolverá Bruno haciendo del universo una metáfora cósmica de Dios, es decir, trasladando el Dios infinito, omnipotente y sapientísimo a la economía de la materia. A esta metáfora e hipóstasis de Dios la veremos alimentar desde dentro a la materia en la producción de las formas y efectos todos de la naturaleza.

El Entendimiento o *Nous* de Anaxágoras, el Bien inteligible de Platón, la Unidad de Plotino, la Palabra de los cristianos y hermetistas sentirá la atracción, la irresistible simpatía de la materia, se cernirá sobre ella, la incubará y, en complicidad y *conspiración,* le prestará principio de vida y de entendimiento. Como la voz y la luz que, sin sufrir menoscabo alguno, se distribuye en los oídos y los ojos próximos, así la Divinidad se derramará en la materia para que a nada le falte capacidad de existir y de obrar.

Se trata, insiste Bruno, de un discurso natural, de un discurso sobre el mundo físico. Quiere evitar que el teólogo le pueda reprochar panteísmo; pero es que el Dios del que Bruno habla es del que está en las cosas naturales como en vestigio, y no el Dios extrínseco al mundo, del que nos dan noticias los textos sagrados y los profetas. Deja al teólogo el campo de la palabra divina, se reserva para sí el de los efectos naturales.

---

[1] *De la causa, principio e uno,* Londres, 1584. Está incluida en la edición de G. Gentile de las *Opere italiane,* dos vols., 1925. Es ésta la edición que he empleado fundamentalmente para la traducción que aquí se presenta de las obras de Bruno. En esta *Nota introductoria* nos hemos limitado a apuntar los temas principales del discurso metafísico de la *Causa.* Las notas al texto que van al pie de página pueden servir de extensiones de esta introducción.

Se trata también de un discurso físico y natural en oposición a las «vanas fantasías» de los lógicos, y del peor y más «árido sofista» de ellos, Aristóteles. Los lógicos «levantan castillos en el aire»; dividen y unen lo que en la Naturaleza no está dividido o unido, tratan, en resumen, de amordazar y encarcelar a ésta en los castillos de la lógica. *Flatus vocis,* vanidades de la palabra lógica.

El universo se le aparece a Bruno, primeramente, como pluralidad de términos, como abigarrada mezcolanza de formas naturales. Pero esa pluralidad de términos puede solamente darse por comportar unidad. Sin la unidad lo múltiple no sería inteligible, y, por lo que se refiere al universo, a la unidad no se la puede captar si no es en pluralidad de términos. Y es que el mundo, esa oración gramatical, esa palabra, que pronunció la Divinidad haciéndose espesa consistencia, entidad, se abre en infinitos giros compuestos de letras infinitas, mas todos ellos envuelven y dan rostro a un mismo aliento e impulso.

De esta Unidad, que, como para Plotino, es la causa y el principio de todo cuanto existe, es hipóstasis y expresión física primera la materia universal. Como principio, la materia es el soporte de las cosas, aquello que entra a formar parte intrínseca en la constitución de las cosas. Como causa, es lo que produce, lo que educe y hace salir de sí misma las formas naturales. Se diferencian principio y causa en que el principio permanece en la cosa efectuada, pero no la causa. El punto, dirá Bruno, es principio pero no causa de la línea.

Pero, ¿se puede conocer completamente por el efecto el eficiente? Bruno lo niega, como no podemos conocer perfectamente al escultor por la estatua realizada. De este modo vuelve a señalar los límites que se ha impuesto en esta «investigación natural» respecto de Dios. A Dios, eficiente de este mundo, no lo podemos conocer absolutamente por su acto, por su efecto: el universo; exigirá, sin embargo, por la dignidad infinita de Dios que su efecto sea infinito. Causa y Principio no se dicen igualmente en Dios y en el universo. En aquél se dan en acto simple e instantáneo, en el universo en actos sucesivos y en los trazados del tiempo; en aquél se dan como «complicación» simple y una de todas las cosas, en éste como «explicación» en base a compuestos plurales.

El Eficiente físico universal es el Entendimiento del universo, pues es ese Entendimiento el que —como en Anaxágoras y en los versos pitagóricos de Virgilio, que Bruno cita—, preside y ordena la marcha del universo. El Entendimiento es para Bruno la facultad más noble del Alma del Mundo; no lo desgaja de ésta, sino que está dentro de ella, hasta tal punto dentro que son una misma cosa. Una corriente de animación y de vida infinitas recorre el universo de Bruno; a nada le falta vida, a nada entendimiento, pero no todas las cosas tienen de la *misma manera* esa vida y ese entendimiento: ésa es la condición del universo.

El Entendimiento del universo aparece de modos diferentes: como causa formal o Forma del universo, como causa eficiente y como causa final. Como eficiente, es el operador que mantiene vivas y eficaces las infinitas operaciones y actividades fragmentarias que se despliegan en los mundos. Como Forma, es la cifra de todas la formas que aparecen en el universo. Como causa final, no es la entelequia o perfección del cuerpo —como pretendía Aristóteles—, sino el vigor que actualiza, que lleva a la existencia las potencialidades de la materia. Es correlativa a las «disposiciones de la materia», pues será de consuno con ellas como actualizará las infinitas potencialidades de la materia. La *finalidad* del universo consiste en que todo lo que *puede* existir llegue a tener existencia *actual.* Tenemos, pues, que, como dice el propio Bruno, «al igual que el Entendimiento comprende todo en todas las cosas, así el Alma opera por entero en todas las cosas» (*Lampas, Op. lat.,* III, 54). A diferencia de Plotino, Bruno confunde en una misma entidad al Alma y al Entendimiento del universo.

II

A ese inválido e impotente cósmico que era la materia para Platón, Aristóteles, Plotino, los cristianos, e incluso para algunos de los escritos herméticos, Bruno lo saca de su letargo, lo vuelve ágil efector, progenitor fecundo y principio seguro y perpetuo de las cosas del universo. ¿Qué ha ocurrido, sino un *milagro* con el Gran Tullido? ¿No eran los magos los que pretendían obrar maravillas introduciendo en la materia principios de vida y de entendimiento? ¿No eran ellos los que creían —como su gran patrón Prometeo— que existía una correspondencia entre la materia y el espíritu, entre lo inferior y las fuerzas supremas?

Ya Demócrito y, entre los epicúreos, Lucrecio, ya Avicebrón en su *Fuente de la vida* y Averroes, pusieron a la materia como sustancia del universo; e incluso Plotino, en la *Enéada II,* habla de una cierta comunidad que ha de existir entre la materia inteligible y la sensible. Bruno irá hasta el límite: materializará todo el universo al mismo tiempo que intelectualizará y animificará toda la materia. Bruno termina, pues, haciendo del universo el objeto de una rara capacidad a la que se dedicó durante toda su vida: el arte de confeccionar talismanes. Esta arte, que consiste en infundir principios de animación y entendimiento en objetos materiales, la hace extensiva al universo, de modo que se puede afirmar que no hay universo más materialista que el de Bruno y que no hay materia más espiritual e intelectual que la de Bruno.

Dice Schelling (*Werke,* I, V, pág. 385) que «el universo está en Dios como absoluta obra de arte y como eterna belleza». Será este mismo símil —que tan pobremente había usado Aristóteles—, el que empleará Bruno respecto de la materia, para afirmar que ella es el sujeto absoluto y absoluto artífice de las cosas naturales y artificiales todas que aparecen en la naturaleza. Pues los diferentes compuestos, las diferentes formas que llegan a la existencia, no son más que accidentes transitorios de la única sustancia del mundo, la materia. El universo será el talismán que, en los infinitos puntos de la extensión sin límites, dejará aparecer unas formas y retendrá otras, obrando infinitamente en el infinito, mas según modos finitos en las diferentes parcelas, no *del* infinito, sino *en* el infinito.

Los cuerpos no son más que una de las hipóstasis o concreciones de la materia; pues a la materia se la puede comprender en muchos niveles: uno de los más profundos es como «átomos». Para Bruno, el universo es, podríamos decir, finito en una dirección —la de los mínimos—, infinito en la otra —la de los máximos. La materia no es partible hasta el infinito, sino que hay un límite en la división, y en ese límite está lo que él llama a veces mónada, a veces átomo o mínimo. En *Lampas, Op. lat.,* III, 178, dice que «el átomo es una sustancia físicamente indivisible, en la que se hace la resolución última, real y material de los cuerpos». La misma idea aparece en *De monade* (Fráncfort, 1591, II, 24-25), *Mordentius* (París, 1586, pág. 3), *Articuli adversus mathematicos* (Praga, 1588, comienzo), y en otras obras.

De los átomos dice que no son penetrables los unos a los otros. Pero como «diversamente se puede hablar de la materia», también podemos decir que ella es los cuatro elementos —fuego, aire, agua, tierra—, o los tres de los alquimistas —mercurio, azufre y sal— o, en un estrato menos profundo, las diferentes clases de cuerpos compuestos.

Al igual que Plotino (*Enéadas,* II, 4, 4), Bruno entiende que la materia se da también en el mundo inteligible, y no sólo en el sensible. Pero mientras que la materia se da en el mundo inteligible unida e intensivamente, en el mundo sensible se presenta como separada, divisible y extensiva. Pero ni siquiera en el mundo sensible podemos percibir la materia a través de los sentidos, ya que las parciales concreciones de la materia que afectan a los sentidos no son *la* materia, sino que son *en* la materia.

Obviamente, la materia en Bruno no aparece como mero receptáculo de las formas, como nuda *tabula rasa* donde se imprimen formas que proceden de un inconcebible eficiente exterior a la materia. El universo infinito no comporta alteridad, no hay nada *otro* fuera de él mismo. La materia no es la paciente aguardadora de las formas que le quiera aportar el Entendimiento y Alma del universo. Pues ese Entendimiento y Alma están dentro de la materia; se encuentran, como Averroes y David de Dinant lo habían afirmado, en el mismo núcleo de la materia, de la que son inseparables, como no sea por abstracción lógica. La materia saca de sus infinitas potencialidades las formas que, volubles, transitan en su superficie. La materia es la potencia por la que las formas llegan a ser. Es potencia pasiva, pues es *en* ella donde las formas arraigan, y es potencia activa, pues ella es la que lleva al acto de existencia a la potencia pasiva que ella misma constituye. Es, a la vez, potencia pasiva y potencia activa, porque en un sujeto infinito, puesta la posibilidad, queda puesto el acto, y a la inversa.

La materia es, pues, sujeto de todos los seres, de todas la formas de existencia; es sujeto tanto de los seres corporales como de los incorporales, de los sensibles como de los no sensibles; es la común esencia de todo cuanto existe, y todo cuando existe es esa común esencia más una esencia propia y diferencia distintiva. A esta última, Aristóteles la llamaba sustancia primera, Bruno accidente, mera complexión transitoria de la materia. Pues sólo hay una sustancia, sólo hay un sujeto, una potencia, un acto, un entendimiento y un alma del universo.

III

La Unidad de Plotino, el *omnia in unum* de Lulio y los hermetistas comparecerá ante la Materia universal como si fuere un teatro de espejos, en el que la Unidad-personaje fuese al mismo tiempo escenario, drama y público, como si proyectase un lenguaje *en* el que se confundiesen público, drama y escena. Todo cuando existe son *juegos, diversiones* de una Unidad infinita, en sí misma absolutamente *distraída* de todo. Esa distracción infinita a la que apuntan los juegos y diversiones del universo es la verdad del universo. Quien se quedó colgado de las particulares y transitorias hipóstasis de la Unidad, quien se quedó trabado en un mero accidente gramatical, no aprendió la Verdad, y su vida es, en verdad, infierno de imágenes, de comparaciones, figuras: colación de palabras.

El filósofo, cuando deja de hablar por los codos, y convierte todo su ser en espejo de esta Unidad-Palabra, el filósofo entonces en las peripecias por las que le conduce el laberinto del vestigio infinito, no es sino mago, comprometido en un universo mágico, del que la materia universal es el talismán incoado. Pues el universo es para Bruno emblema y jeroglífico de la mente, y la mente es la cifra de ese emblema, y la acción de descifrar el jeroglífico es la vida sorprendida mágicamente.

La materia es el universal talismán del que sólo el sabio se reviste.

No se puede desgajar la cosmología de Bruno de su magia ni de su arte de la memoria. Pues el trato que el mago frecuenta con los demonios se corresponde con la lectura que el cosmólogo hace de los mil fragmentos del universo que se le presentan; y los vínculos que anuda el mago tiene su correlato en la universal vinculación que la materia tiene con el Entendimiento y Alma del Mundo. Y el arte de la memoria no es para Bruno más que método y ejercicio para vivir en sintonía con las escrituras que trazan los astros, para vivir *en* una imaginación que anuda lo temporal y lo eterno, lo sucesivo y lo instantáneo: es el arte que proyecta la mente humana en la Mente universal. Por ella el hombre despega su vida del lenguaje de la charla y se hace a sí mismo constelación y juego de lenguaje, de la Palabra de las palabras.

En la *Causa* —cuyas líneas maestras hemos esbozado—

se usa la constitución del cosmos como suelo no para una nueva filosofía, sino para la magia, para la gnosis y la reforma de la mente. La filosofía no es más que el viático racional y discursivo para nuevos Argonautas que se hicieran en pos del Vellocino de Oro; mas no creemos que el viático filosófico sea ni el propio viaje y ni el propio Vellocino.

Sobre la Causa, Principio y Unidad

DIÁLOGO II

Interlocutores[1]*:* DICSONO ARELIO, TEÓFILO, GERVASIO y POLIHIMNIO

DICSONO ARELIO.—Por favor, maestro Polihimnio, y tú, Gervasio, no volváis a interrumpir nuestros discursos.

POLIHIMNIO.—*Fiat.*

GERVASIO.—Si éste, que es *magister,* habla, desde luego que yo no me puedo callar.

DICSONO ARELIO.—¿Así que decís, Teófilo, que todo lo que no es ni primer principio ni causa primera tiene principio y causa?

TEÓFILO.—Sin duda ni controversia alguna.

---

[1] Teófilo, el *alter ego* que Giordano Bruno se dio a sí mismo, al igual que Filotimo, o el Filoteo del *Infinito,* es el portavoz de la «filosofía nolana», es decir, la propia filosofía de Bruno. A Dicson lo llama Bruno en el I Diálogo de esta misma obra con su verdadero nombre, Alejandro, y es él el discípulo escocés de Bruno; en 1583 publicó en Londres una imitación del *De umbris idearum* con el título de *De umbra rationis.* Gervasio, personaje imaginario al igual que Polihimnio, es la expresión del espíritu simple, dispuesto, en la medida de sus posibilidades, a acoger lo que se le aparece como verdad. Polihimnio encarna el prototipo del pedante, personaje al que parece que Giordano Bruno escogió como más frecuente chivo expiatorio a lo largo de su vida. Finge mediante cierto ingenio verbal y brillantez erudita el espíritu filosófico que realmente le falta. Todo su saber se reduce a menudencias gramaticales, a un indigesto conocimiento de citas de autores clásicos, y a soltar, venga o no a cuento, frases latinas o griegas.

Respecto a Alexander Dicson añadamos que era natural de Errol, Escocia; de ahí que Bruno lo italianice como Dicsono Arelio. El reciente estudio de algunos documentos de estado hecho por John Durkan sugiere que Dicson era un agente político secreto. Lo cierto es que a Dicson lo encontramos enseñando arte de la memoria tras la partida de Bruno de Inglaterra. Sobre la controversia que suscitó su bruniano *De umbra rationis* y otros puntos relativos véase F. A. Yates, *El arte de la memoria,* cap. 12.

DICSONO ARELIO.—¿Crees, por tanto, que quien conoce las cosas que tienen causa o principio, conoce la causa y el principio?

TEÓFILO.—No fácilmente la causa próxima y el principio próximo; difícilmente, aun en su vestigio[2], la causa y el principio primeros.

DICSONO ARELIO.—Pero, ¿cómo entendéis que las cosas, que tienen causa y principio primeros y próximos, sean conocidas, si, según el punto de vista de la causa eficiente —que es una de las que concurren en el conocimiento real de las cosas—, éstos permanecen ocultos?

TEÓFILO.—Admito que es cosa fácil construir un método demostrativo, pero demostrarlo es difícil. Es muy fácil ordenar las causas, circunstancias y métodos doctrinales, pero después nuestros metodólogos y analistas aplican defectuosamente su órgano, sus principios metodológicos y su arte de las artes[3].

GERVASIO.—Como aquellos que saben hacer bellas espadas, y no saben servirse de ellas.

POLIHIMNIO.—*Ferme.*

GERVASIO.—¡Que se te cierren los ojos y que no los puedas abrir jamás!

TEÓFILO.—Por eso digo que al filósofo natural[4] no se le exige que haga intervenir todas las causas y principios, sino solamente los físicos, y entre éstos los más apropiados y principales. Pues, aun cuando, por depender del primer principio y de la primera causa, se dice que [las cosas] tienen una causa y un principio determinados, sin embargo, la relación [entre ellos] no es tan necesaria que del conocimiento de los unos se infiera el conocimiento de los otros. Y por eso no se exige que estén ordenados en una misma disciplina.

---

[2] El «vestigio» hace alusión al universo, a la naturaleza. Éstos son la huella, el vestigo del mundo ideal o arquetípico, de acuerdo con la tradición neoplatónica. «Vestigio» es un término del que Bruno hace un uso abundante. Véase el comienzo de *De imaginum.*

[3] Arte de las artes es como se llamaba a la lógica u organon. No sé con qué fundamento Namer considera que *aquí* esa expresión alude al *Ars Magna* de Raimundo Lulio, suerte de gramática universal en la que se trataba del pensamiento y del ser en base a combinaciones de términos. Recordamos empero que Bruno dedicó ciertamente varias obras a esta «arte de las artes».

[4] En la *Causa* Bruno se limita a dar un tratamiento «físico», natural, a la causa y el principio de las cosas que son físicamente en el universo. Deja, pues, al margen cualquier tipo de consideración teológica, lógica o moral. Sin embargo, no ve oposición entre el teólogo y el filósofo natural, por cuanto las fuentes de sus respectivas investigaciones son diferentes: en el primero la palabra divina, en el segundo los «signos» naturales de las cosas. Sí sostiene —como se echará de ver más adelante—, que a Dios, en sí mismo, no se le puede conocer a través de la naturaleza, como al escultor no se le puede conocer en sí mismo por la estatua que produce. A Dios no se le alcanza con el razonamiento por ser éste limitado y comportar pluralidad de términos. Sólo confundiéndonos con Dios o haciéndonos a nosotros mismos

DICSONO ARELIO.—¿Cómo es esto?

TEÓFILO.—Porque del conocimiento de todas las cosas dependientes no podemos deducir una noción del primer principio y causa, sino la noción menos inferior del vestigio [de Dios] [5]; porque todo deriva de su voluntad o de su bondad, la cual es el principio de la operación de la que procede el universal efecto. Lo mismo se puede considerar en las cosas artificiales, pues el que ve la estatua no por ello ve al escultor; quien ve el retrato de Elena no ve a Apeles, sino que ve el efecto de la operación proveniente de la bondad del ingenio de Apeles. Este efecto es el resultado de los accidentes y circunstancias de la sustancia de un hombre, que, en sí mismo y absolutamente, no nos es conocido en absoluto.

DICSONO ARELIO.—De tal suerte que conocer el universo es como no conocer nada del ser y la sustancia del primer principio, porque es como conocer los accidentes de los accidentes.

TEÓFILO.—Así es, pero no quisiera que imagináseis que yo entiendo que hay accidentes en Dios o que puede ser conocido como por sus accidentes.

DICSONO ARELIO.—No te atribuyo un ingenio tan grosero; y sé que una cosa es decir: éstos son los accidentes, y otra cosa: éstos son sus accidentes, y otra: éstos son

---

dioses en la *Mens* absoluta, lo podemos captar en una suerte de intuición, de gnosis. Dios, en cuanto tal, es inefable; todos y ningún nombre le convienen. En esto Bruno coincidía con el Pseudo-Dionisio Areopagita y con el cardenal de Cusa. Por lo que al «lógico» se refiere, Bruno le reprochará que sus construcciones son meros castillos levantados en el aire, fantasías que no resisten ni se sostienen frente a la realidad natural.

[5] El universo es el vestigio de Dios. Cfr. nota 2.

como sus accidentes, cuando se trata de todo ser extraño a la naturaleza divina. En este último modo de hablar creo que entendéis los efectos de la operación divina, los cuales, aun siendo las sustancias de las cosas o más bien las propias sustancias naturales, son empero como accidentes demasiado remotos como para permitirnos alcanzar el conocimiento intuitivo[6] de la divina esencia sobrenatural.

TEÓFILO.—Decís bien.

DICSONO ARELIO.—He ahí, pues, que de la divina sustancia, tanto por ser infinita como por estar muy alejada de los efectos que son el límite último del curso de nuestra facultad discursiva, no podemos conocer nada, si no es por modo de vestigio, como dicen los platónicos, de efecto remoto, como dicen los peripatéticos, de vestidura, como dicen los cabalistas[7], de espaldas y parte posterior, como dicen los talmudistas, de espejo, sombra y enigma, como dicen los apocalípticos.

TEÓFILO.—Y aún más: por el hecho de que no vemos perfectamente este universo del que nos es tan difícil comprender su sustancia y principio, resulta que, aún con menor razón, conoceremos el principio y la causa primeros por su efecto, que podremos conocer a Apeles por las estatuas que ha modelado, porque a todas éstas podemos verlas y examinarlas parte por parte, pero no al grande e infinito efecto de la divina potencia. De ahí que este símil deba ser comprendido sin una comparación proporcional.

DICSONO ARELIO.—Así es y así lo entiendo.

TEÓFILO.—Será bueno, pues, abstenerse de hablar de tan elevado asunto.

DICSONO ARELIO.—Estoy de acuerdo, porque para la moral y la teología basta con conocer el primer principio tal como lo han revelado los númenes supernos y lo han declarado los hombres divinos. Además que no sólo toda ley y teología sino incluso todas las filosofías reformadas concluyen que es propio de un espíritu profano y turbulento querer precipitarse a preguntar la razón y a pretender la definición de asuntos que están por encima de la esfera de nuestro entendimiento[8].

---

[6] Es sólo la imagen, el simulacro de la sustancia divina lo que podemos llegar a conocer. Pues por el efecto no se conoce en toda su amplitud el eficiente. De todos modos, en Bruno, el eficiente infinito conspira de tal manera con el infinito efecto, que «de alguna manera» —fuera de proporciones—, algo de Dios se conoce conociendo el universo. A este propósito dice el Cusano, *Docta Ignorantia,* I, 3: «El entendimiento finito no puede entender con exactitud la verdad de las cosas mediante la semejanza», y más adelante: «La quididad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su puridad inalcanzable.» (Trad. de M. Fuentes Benot, Aguilar, 1961.)

[7] Alusión al pasaje del *Zohar* a propósito de la estructura del mundo: «A partir del misterioso punto hasta el más infinito grado de la creación, todo sirve de vestidura a alguna otra cosa...» (de la ed. Leroux, I, 19, *b).*

TEÓFILO.—Bien. Pero no son tan dignos de represión sino dignísimos de alabanza aquellos que se esfuerzan en conocer este principio y causa para aprehender su grandeza, en cuanto ello sea posible. Examinan con los ojos de un entendimiento reflexivo esos astros magníficos y esos cuerpos centelleantes, que parecen y son mundos innumerables, y no muy desemejantes a éste que nos contiene, y que constituyen otros tantos mundos habitados y grandes animales y númenes excelentes[9]. Siendo imposible que tengan el ser en sí mismos, puesto que son compuestos y disolubles —aunque no por esto sean dignos de ser disueltos, como ha sido bien dicho en el *Timeo*[10]— es necesario que tengan un principio y una causa y que vivan y obren en consonancia con la grandeza de su ser: [estos astros] manifiestan y proclaman en un espacio infinito[11], con voces innumerables, la excelencia sin límites y la majestad de su primer principio y su primera causa. Pasando, pues, por alto, como decís, una consideración semejante, ya que sobrepasa a todo sentido e inteligencia, examinemos el primer principio y la causa primera en su vestigio, que es o la propia naturaleza o brilla en el ámbito y seno de ella. Así, pues, preguntadme con orden, si queréis que con orden os responda.

---

[8] Al igual que en otros pasajes, Bruno insiste —quizá por prudencia—, en que su discurso es filosófico, no teológico; versa sobre filosofía, no sobre religión. Namer señala que para Bruno la religión tiene meramente un valor social y no especulativo. Cita un texto del *Infinito* (ed. de Gentile, pág. 295) en el que se esclarece la aportación social de la religión: «La fede se richiede per l'istituzione di rozzi popoli, che denno esser gobernati, e la dimostrazione per gli contemplativi, che sanno governar sé e altri.» En *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Florencia, 1922) Gentile ha estudiado este aspecto del pensamiento bruniano; en la pág. 23 escribe que Bruno tenía la convicción «de la equivalencia práctica y, por consiguiente, contingente, de todas las religiones». (Véase *Oratio valedictoria,* 1588). Creo que estas apreciaciones muestran sólo un «nivel» en el concepto de religión que tenía Giordano. Conciernen a su interpretación de las religiones positivas, pero no a la «religión de la mente», a la «religión del mundo», de la que dentro de la tradición hermética, Bruno se veía a sí mismo como profeta, como Mercurio reformador. Desde este ángulo la religión no tiene que ver especialmente ni con la sociología ni con la filosofía, sino con la exaltación del hombre a la categoría de dios. Con todo un conjunto de prácticas y artificios pretenderá Bruno hacer factible la iluminación y la gnosis por las que el hombre se hará igual de los dioses. Desde un punto de vista filosófico-natural, a Bruno le importará mucho hacer ver que la materia no es ninguna mancha, ninguna deficiencia, sino algo sustancialmente divino, para así no ver impedida la exaltación plena del hombre. Sobre este aspecto religioso de Bruno véase el *Sigillus Sigillorum* y el último de los pasajes que traducimos del *Spaccio.*

[9] Tanto en el *Timeo* de Platón, como en Plotino, en el *Poimandres* de Hermes Trismegistos y en otros textos herméticos, se mirará a los astros como dioses. Los astros son «gobernadores», «potencias», arquetipos del eficiente infinito. En *Tim.* 40, leemos: «En lo que respecta a la especie divina primeramente, el Dios ha modelado su estructura, en su mayor parte, de fuego, para que fuera la más brillante y la más bella a la vista

DICSONO ARELIO.—Así lo haré. Pero, en primer lugar, ya que acostumbráis decir *causa* y *principio,* quisiera saber si para vos estas palabras son sinónimas.

TEÓFILO.—No

DICSONO ARELIO.—Entonces, ¿qué diferencia hay entre uno y otro término?

TEÓFILO.—Respondo que cuando decimos Dios primer principio y causa primera entendemos una misma cosa con puntos de vista diversos; cuando en la naturaleza decimos principios y causas, entendemos cosas diversas con puntos de vista diversos. Decimos Dios primer prin-

---

y, formándola a imitación del Todo, le dio una forma bien redondeada. Él ha puesto en su parte más poderosa, una Frónesis o Sabiduría capaz de seguir el orden del Todo; y la ha distribuido en círculo en todo el cielo entero, del tal manera que el Mundo, un verdadero Cosmos, orden y belleza, se viera diversificado en su totalidad. A cada uno de esos Dioses...» (Trad. F. de P. Samaranch. Aguilar, 1971). En el *Poimandres,* 9, leemos: «Ahora bien, el Nous Dios, que es varón-hembra, que existe como vida y como luz, engendró de una palabra un segundo Nous demiurgo que, siendo dios del fuego y del soplo, formó Gobernadores, en número de siete, que envuelven con sus círculos al mundo sensible, y su gobierno se llama el Destino.» (Trad. de F. de P. Samaranch, Aguilar, 1966.)

[10] Lo mismo en *De inmenso,* II, 5. En *Timeo,* 41, b: «Dioses, hijos de Dioses de quienes yo soy el Autor, y de obras de las que yo soy el Padre, habéis sido hechos indisolubles por mí, puesto que yo no voy a querer destruiros. Pues, si bien todo compuesto es corruptible, querer romper la unidad de lo que está armónicamente unido y es bello, es obra de un ser maligno.»

[11] Cfr. *Infinito,* pág. 174: «qué impide que el infinito, implicado en el muy simple e indivisible primer principio, no sea explicado en un simulacro infinito y sin límites, capaz de innumerables mundos».

cipio, en cuanto que todas las cosas son después de él, de acuerdo con cierto orden de prioridad a posterioridad, o de acuerdo con la naturaleza o la duración o la dignidad. Decimos Dios primera causa, en cuanto que todas las cosas son distintas de él, como el efecto lo es de lo que lo efectúa, y la cosa producida de lo que la produce. Y estos dos puntos de vista son diferentes porque no todo lo que es anterior y más digno es causa de aquello que es posterior y menos digno; ni todo lo que es causa es anterior y más digno que aquello que es causado, lo cual resulta claro a quien bien razona.

DICSONO ARELIO.—Pero decidme ahora qué diferencia hay entre causa y principio desde un punto de vista natural.

TEÓFILO.—Aunque a veces se empleen indistintamente estas palabras, sin embargo, hablando con propiedad, no todo lo que es principio es causa. El punto es principio de la línea, pero no es su causa; el instante es principio de la operación [pero no es su causa]; el reposo es principio y no causa del movimiento; las premisas, siendo principio de la argumentación no son [sin embargo] su causa. Por esto, principio es un término más general que causa.

DICSONO ARELIO.—Así, pues, limitando estos dos términos a sus significaciones precisas y ciertas siguiendo la costumbre de quienes hablan con más precisión, creo que pretendes que principio sea aquello que intrínsecamente concurre en la constitución de la cosa, permaneciendo en el efecto[12]; eso es lo que dicen de la materia y de la forma[13], que permanece en el compuesto o en los elementos de los que se compone la cosa y en los que ésta se resuelve. Llamas causa[14] a aquello que concurre, desde el exterior, en la producción de la cosa, y cuyo ser está fuera de la composición, así la causa eficiente y la final, a las cuales va subordinada la cosa producida.

---

[12] En las cosas naturales el principio es lo que inalienablemente forma parte constitutiva de la cosa; la causa es el impulso que actualiza, produce (saca) a la cosa del seno de la materia.

[13] Cfr. Aristóteles, *Física,* II, 2, 194, A 12. Para éste la sustancia se compone de materia y forma, siendo complementarios ambos constituyentes.

[14] Véase la nota de Lasson, págs. 126-128. En Aristóteles los términos *arché* y *aitía* se dan a veces como sinónimos, otras como diversos, y hay casos en los que *arché* (principio) es distinto de *stoicheion* (elemento), subordinándose ambos al concepto de *aitía* (causa).

TEÓFILO.—Bastante bien.

DICSONO ARELIO.—Y ahora que hemos resuelto estas diferencias deseo que primeramente dirijáis vuestra argumentación sobre las causas, después sobre los principios. Y en lo que atañe a las causas quisiera saber primero sobre la causa eficiente, después sobre la formal, que decís va unida a la eficiente, y a continuación sobre la final, a la que se considera directriz de la causa eficiente.

TEÓFILO.—Me place bastante el orden que proponéis. En cuanto a la causa eficiente, digo que el eficiente físico universal es el entendimiento universal, facultad primera y principal del alma del mundo, y el alma del mundo es la forma universal del mundo.

DICSONO ARELIO.—Me parece que sois de la opinión de Empédocles[15], si bien la vuestra es más clara, precisa y explícita[16], y, en lo que soy capaz de ver por lo anteriormente escrito, más profunda. Pero me agradaría que todo lo fueseis esclareciendo detalladamente, empezando por decir qué sea ese etendimiento universal.

TEÓFILO.—El entendimiento universal es la facultad íntima más real y propia, es la parte más potente[17] del alma del mundo. Un mismo entendimiento es quien todo lo llena, iluminando al universo y dirigiendo a la naturaleza convenientemente en la producción de sus especies; y es respecto a la producción de las cosas naturales lo que nuestro entendimiento es respecto a la producción congruente de las especies racionales. Los pitagóricos lo llamaron motor y agitador del universo, así lo explicó el poeta que dice:

---

[15] Véase Gentile, *Op. italiane,* I, pág. 179, n. 1. Empédocles fue ciertamente hilozoísta, creía en la animación universal del mundo, pero en su atribución del concepto de alma del mundo a Empédocles, Bruno se basa en una tradición medieval. Entre los presocráticos este concepto sólo se halla de una manera expresa y clara en Anaxágoras. Lo designa *Nous,* o Entendimiento universal. De Anaxágoras dice Aristóteles: «Sobrevino un hombre (Anaxágoras), que, por haber atribuido al Entendimiento la causa de la hermosura y del orden que reinan en el mundo y en los seres animados, pareció salir del sueño, después de las vaguedades de los que le habían precedido... Diríase que en Anaxágoras la filosofía despertaba de una larga embriaguez.»

[16] En el texto: «più sicuro, più distinto e più esplicato».

[17] En el texto «potentiale», del latín *potentia* (poder, eficacia). Traducirlo literalmente, como «potencial», sería un contrasentido.

Totamque infusa per artus
Mens agitat molem et toto se corpore miscet[18].

Los platónicos lo designaron forjador del mundo[19]. Este forjador, dicen, procede del mundo superior, que es todo

---

[18] Virgilio, *Eneida*, VI, vv 726-727. (Cfr. *Geórgicas*, IV, v 219). Spampanato, en su *Vita* de Giordano Bruno (Laterza, Bari), pág. 711, refiere que Bruno los citó en el proceso religioso ante la Inquisición de Venecia. En sus obras aparecen con cierta frecuencia, y eran un lugar común de la literatura hermética y pitagorizante. Nos encontraremos en el *De magia* de Bruno, y en el *De occulta philosophia* de Cornelio Agrippa.

Traducimos literalmente: «E infundida por las articulaciones la Mente agita a la entera mole y se mezcla con el cuerpo todo.»

[19] Platón distingue el Demiurgo del Alma del Mundo. En *Timeo*, 28, leemos: «...el demiurgo, con sus ojos sin cesar puestos en lo que es idéntico a sí, se sirve de un modelo...» para realizar la construcción del universo. En *Tim.*, 30 b: «El entendimiento no puede producirse en ninguna cosa, si se le separa del Alma. De acuerdo con estas reflexiones, luego de haber puesto el Entendimiento en el Alma, y el Alma en el Cuerpo, modeló él (el Dios Demiurgo) el cosmos.» Esta jerarquización de Entendimiento, Alma, Cuerpo aparece también en Plotino.

Diríamos que la materia de Bruno no se encuentra tanto dentro de la historia del concepto de materia, como dentro de la historia del concepto de Entendimiento y Alma del universo. La gran metáfora cosmológica de Bruno consiste en trasladar a aquello que se imaginaba como nuda pasividad, privación, imbecilidad óntica —es decir, la materia—, la plenitud activa, la libertad sustancial del Entendimiento. A éste lo vemos surgir con el *Nous* de Anaxágoras, proyectando sobre homeomerías —elementos componentes del universo—, orden, armonía, belleza. En el fragmento 41 —«La sabiduría es una sola: conocer la razón por la cual todas las cosas son dirigidas por todas»—, y en el 54 —«La armonía no manifiesta es superior a la manifiesta»—, de Heráclito (Aguilar, 1963, trad. Luis Farre), parece vislumbrarse ese mundo intelectual que en Platón encuentra su expresión más brillante. Encontramos también al Entendimiento en la Unidad de Pitágoras, de la que participan los números y armonías, y en la que los diseños de las cosas del universo tienen su fundamento y la plenitud de ser. Es la *Mens* y el *Spiritus intus alit* de los pitagóricos versos de Virgilio citados por Bruno.

Es el mensaje que Mercurio transmite a Tatio en el tratado XII del *Corpus Hermeticum*, cuando señala las correspondencias entre la mente, el alma y la palabra divinas. Allí se dice que el alma está en el cuerpo, la mente en el alma, en la mente la palabra. Se dice también que «la idea es el alma», y lo que es más revelador respecto a Bruno, que «la materia es el espíritu de la vida, la mente [es el espíritu] del alma». En Plotino el Entendimiento será la huella, volcada a la multiplicidad, de la unidad absoluta (*Enéada* VI, 7, 17). Será aquello en lo que las cosas del mundo participan de la unidad absoluta. A partir de aquí nos encontraremos esél unidad [y va] hacia este mundo sensible, que es múltiple y diviso, donde reinan la amistad y también la discordia, debido a la separación de las partes. Este entendimiento, dándose a sí mismo a toda cosa en la materia [y] permaneciendo [él mismo] quieto e inmóvil, todo lo produce. Los magos lo llamaron fecundísimo en semillas, o más bien, sembrador, pues él es quien impregna a la materia con todas sus formas, y, según su plan y condición, les da figura, forma [y] las combina con orden tan admirable que no se les puede atribuir a la casualidad ni a ningún otro principio que no sepa distinguir ni ordenar. Orfeo lo llama ojo del mundo, por cuanto ve por dentro y por fuera todas las cosas naturales, a fin de que todo, tanto intrínseca como extrínsecamente, se mantenga en la proporción adecuada[20]. Empédocles lo llamó diferenciador, como a aquello que no se cansa de explicitar las formas que en confusión se hallan en el seno de la naturaleza [y como a aquello que] sin cansancio suscita la generación de la una con la corrupción de la otra. Plotino lo llama padre y progenitor, ya que distribuye las semillas en el campo de la naturaleza y es el más próximo dispensador de las formas. Nosotros lo llamamos artista interior, porque él forma y da figura a la materia desde dentro, como desde dentro de la semilla o de la raíz hace salir y desarrolla el tronco, del tronco salen las ramas primeras, del interior de las ramas primeras las otras derivadas, de éstas las yemas. Desde dentro da forma, figura, entreteje, como nervios, las hojas, las flores y los frutos; y desde dentro, en determinadas épocas, hace volver los humores de las hojas y los frutos a las ramas derivadas, de éstas al tronco, del tronco a la raíz[21]. Igualmente extiende su acción a los animales, primero desde el germen, después desde el

---

tos conceptos en Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Cornelio Agrippa y otros autores del Renacimiento, para citar sólo aquellos que influyeron especialmente en Bruno.

[20] Literalmente: simetría.

[21] En el *De triplici minimo et mensura,* I, 3, Bruno compara el alma con una araña que teje su tela. El nacimiento es considerado como la «expansión de un centro, la muerte como la contracción en el centro». Igual idea en el *Spaccio,* ed. de Gentile, II, 9; y en *Lampas, Op. lat.,* III, 251. En *Corpus Hermeticum,* XII, leemos que «nada muere en el mundo, sino que los cuerpos compuestos se disuelven. La disolución no es la muerte, sino una cierta resolución de la mezcla». (A partir de la trad. de M. Ficino, París, 1505.)

centro del corazón hacia los miembros exteriores, y a continuación hace refluir al corazón las funciones que había dispersado, como si enrollase los hilos que había soltado. Pero si no creemos que esta obra haya sido producida sin plan ni inteligencia, punto menos que muerta, [obra] de la que sabemos hacer una representación cuando, con cierto orden y según un modelo, descortezando y cortando un trozo de madera, hacemos aparecer en la superficie de la materia la efigie de un caballo, ¡hasta qué punto debemos considerar superior a este entendimiento artista que desde el interior de la materia seminal, modela los huesos, extiende los cartílagos, excava las arterias, insufla los poros, teje las fibras, ramifica los nervios y dispone el conjunto con tan admirable maestría! ¡Cuánto, digo, más grande artista es éste que no se reduce a una sola parte de la materia, sino que actúa continuamente en todo y por entero![22] Hay tres suertes de entendimiento: el divino que es todo; el del mundo que lo hace todo; y los particulares que se hacen todo; pues es preciso que entre los extremos se halle este término medio, que es la causa eficiente verdadera, tanto extrínseca como intrínseca, de todas las cosas naturales[23].

DICSONO ARELIO.—Quisiera que distinguierais entre el entendimiento universal entendido como causa intrínseca y el entendimiento universal entendido como causa extrínseca.

TEÓFILO.—Lo llamo causa extrínseca porque, como eficiente, no es parte de los compuestos ni de las cosas producidas. Es causa intrínseca ya que no obra en torno a la materia ni fuera de ella, sino del modo en que acabamos de decirlo. Es, pues, causa extrínseca por ser su ser distinto de la sustancia y esencia de los efectos, y porque su ser no forma parte de las cosas generables y corruptibles, aun cuando actúe en relación a éstas; es causa intrínseca en cuanto al acto de su operación.

DICSONO ARELIO.—Me parece que ya habéis hablado bastante de la causa eficiente. Quisiera ahora saber qué entendéis por la causa formal, que va unida a la eficiente. ¿Es, tal vez, la razón ideal? Ya que todo agente que obra según la regla intelectual no se determina a actuar si no es de acuerdo con una intención, y ésta no se da sin la aprehensión de alguna cosa, y ésta no es más que la forma de la cosa que va a producirse. En consecuencia, este entendimiento, que tiene la facultad de producir todas las especies y de hacerlas pasar, con tan bella arquitectura, de la potencia de la materia al acto, es preciso que previamente las comprenda a todas, según un cierto plan formal, sin el cual el agente no sería capaz de proceder en su manufactura. Así al estatuario no le es posible esculpir diferentes estatuas si no ha concebido previamente formas diversas[24].

---

[22] Cfr. *Spaccio*, ed. de G., II, pág. 9.

[23] Según Namer el entendimiento divino se distingue del entendimiento del mundo en que el primero es la sustancia propia de todo lo que existe, el segundo el atributo de Dios que da a las cosas sus formas y harmonía; en cuanto a las inteligencias particulares, son las expresiones transitorias del entendimiento universal. En *Lampas, Op. lat.* III, 50, se dice: «Omnes intellectus particulares ab uno formantur intellectu.»

TEÓFILO.—Muy bien lo entendéis. Pues quiero que sean tomadas en consideración dos suertes de formas: la primera, que, no siendo causa eficiente, hace posible que la causa eficiente obre; la segunda es un principio que la causa eficiente suscita en la materia[25].

DICSONO ARELIO.—La finalidad y la causa final, que la eficiente se propone, es la perfección del universo; y ésta consiste en que, en las diversas partes de la materia, todas las formas lleguen a tener una existencia actual[26]: de tal manera se deleita y complace el entendimiento en este fin, que jamás se cansa de suscitar en la materia toda suerte de formas, como también parece admitirlo Empédocles[27].

---

[24] En *Timeo,* 29 a; véase también la nota 18.

[25] «Principio» no hay que entenderlo aquí según la definición que da de «principio» Teófilo al comienzo del diálogo. Se la llama aquí principio por concurrir individualmente en la constitución de un objeto singular. Éste es la forma transitoria, accidental respecto a la materia-sustancia, de donde la hace salir la causa eficiente. Coincide con la forma particular de Aristóteles que entra a formar parte del compuesto, y hay que distinguirla de la forma general o forma de las formas, implicada en la materia, que es la fuente de las formas o actualizaciones particulares de la materia.

[26] Sobre la causa final véase el *Timeo,* 29 e, y 30 a, donde leemos: «El Dios ha querido que todas las cosas fuesen buenas» (ed. cit.). De ahí se deduce que la causa final es el nexo principal que une al Bien absoluto y el universo. Bruno da una acepción diferente a esta causa, pues para él será la manera en que el Entendimiento pone en acto, lleva a la existencia todas las posibilidades de la materia. Esta causa final explica las diferencias de seres que se dan en el universo, disolviendo la dificultad en que se vería la aceptación de «diferencias» en el universo de Bruno, habida cuenta de que en él el alma del mundo está toda entera en toda parte. Coincidimos con Namer en que el olvido de esta causa dentro de la economía de la filosofía natural de Bruno es la que ha puesto en dificultades a Tocco (*Le opere latine de Bruno,* pág 383, Florencia, 1889), respecto a

TEÓFILO.—Bastante bien. Y agrego que, así como este eficiente es universal en el universo y especial y particular en las partes y miembros de éste, así lo son su forma y su finalidad[28].

DICSONO ARELIO.—Ahora que ya se ha hablado bastante de las causas, procedamos a discurrir sobre los principios.

TEÓFILO.—Para llegar a los principios constitutivos de las cosas, primero razonaré sobre la forma, por ser, en cierto modo, idéntica a la antedicha causa eficiente[29]. Porque el entendimiento es una potencia del alma del mundo, se le ha llamado eficiente próximo de las cosas naturales todas.

DICSONO ARELIO.—Pero, ¿cómo es posible que un mismo sujeto sea principio y causa de las cosas? ¿Cómo puede ser a la vez parte intrínseca y parte extrínseca?[30]

TEÓFILO.—Digo que no hay inconveniente alguno en esto,

---

la razón de existencia de los seres particulares. Véase *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Bruno,* Namer, págs. 58-62, París, Alcan, 1926. Dista, por tanto, Bruno del concepto de causa final de Aristóteles, como «la perfección del cuerpo», pues, ¿qué perfección se le puede dar a lo que es infinito? La causa final es el gran «monstruo» de la materia bruniana; es lo que la «muestra», la exhibe, con vistas a que toda ella goce de existencia actual. Es, pues, la fuerza que descubre y pone en existencia las infinitas energías de la materia.

[27] Quizá se refiera indirectamente a los vv. del fragmento 35 de Empédocles (Diels). Bruno se basa en fuentes medievales.

[28] En la economía del pensamiento de Bruno el Entendimiento presenta hacia dentro una cara —la que da con la Mente—, hacia fuera, principalmente, tres: la eficiente, la formal y la final. Se contrae en los seres particulares, como la propia causa productora de éstos, sin por ello perder su universalidad. Mientras que Plotino y los neoplatónicos consideraban el Entendimiento como la parte más noble del Alma del Mundo, para Bruno Entendimiento y Alma coinciden, pues es una misma entidad la que infunde en los seres animación, vida y luz, siendo el Entendimiento la parte o función principal del alma.

[29] Tras haber hablado sobre el Entendimiento universal, que es causa eficiente, formal y final del universo, Bruno pasa a referirse al alma como uno de los principios constitutivos de las cosas naturales. Otro de los nombres que da a esta Alma es el de Forma. En cierto modo contradice a Plotino, o invierte la jerarquía que éste había dado a Entendimiento y Alma. En la *Enéada* V, 5, 4, leemos: «La Inteligencia es diferente del Alma y superior a ella, y por naturaleza, lo superior es el término primero. Porque no es verdad, como creen algunos, que el Alma engendra la Inteligencia, una vez llegada a su perfección» (ed. cit.).

[30] En el texto: «Come puo aver raggione di parte intrinseca, e non di parte extrinseca.» El equívoco queda resuelto por el contexto.

si consideramos que el alma está en el cuerpo humano como el piloto[31] en la nave; este piloto, en tanto que está puesto juntamente con la nave, es parte de ella; considerado en tanto que la gobierna y hace mover, no se le ve como parte, sino como eficiente distinto [de la nave]. Así el alma del universo, en tanto que anima e informa, viene a ser parte intrínseca y formal de éste; mas en tanto que rige y gobierna no es parte, no tiene cualidad de principio sino de causa. Esto no está de acuerdo con el propio Aristóteles. Aun cuando éste niegue que el alma tenga respecto al cuerpo la relación que el piloto tiene respecto a la nave[32], con todo, considerándola en su facultad de comprender y conocer, no se atreve a llamarla acto y forma del cuerpo, sino que dice que es como un eficiente separado de la materia, según el ser [y] dice que es cosa que viene de fuera, siendo una sustancia separada del compuesto[33].

DICSONO ARELIO.—Apruebo lo que decís, pues si conviene a la potencia intelectiva de nuestra alma el ser separada del cuerpo y el tener título de causa eficiente, con más derecho se debe afirmar del alma del mundo; pues dice Plotino, escribiendo contra los gnósticos, «con mayor facilidad el alma del mundo rige el universo que nuestra alma a nuestro cuerpo»[34]. Hay además una gran diferencia entre los modos en que una y otra gobiernan. Aquélla, libre de ataduras, rige el mundo de tal suerte que lo que ella adopta no la ata, no sufre a causa de las otras cosas ni con las otras cosas; sin dificultad se eleva a las cosas superiores; dando vida y perfección al cuerpo, a ella no le deriva imperfección alguna; por eso es por lo que eternamente está vinculada al mismo sujeto. En cuanto a la otra [alma] es manifiesto que es de contraria condición. Pues si, de acuerdo con vuestro principio, las perfecciones que están en las naturalezas inferiores debemos atribuirlas y reconocerlas, aún más altamente, en las naturalezas superiores, hemos, pues, sin ninguna duda, de afirmar la distinción que habéis hecho. Y lo que decimos no lo afirmamos solamente del alma del mundo, sino también de las estrellas todas, pues, como lo quiere el citado filósofo, tienen el poder de contemplar a Dios, los principios de todas las cosas y la distribución de los órdenes del universo; y aún pretende que esta contemplación no acaezca por modo de memoria, discurso y consideración, pues todas sus obras son obras eternas, y no les puede sobrevenir acto nuevo alguno, y, por eso, nada hacen que no sea enteramente orden conveniente, perfecto, concertado y prefijado, sin [que medie] acto alguno de excogitación[35]. Así lo muestra Aristóteles con el ejemplo del escritor o el citarista perfecto, cuando —pese a que la naturaleza no reflexione ni delibere—, declara que no se puede concluir que ella no procede sin inteligencia ni intención final: los músicos y los escritores más distinguidos prestan poca atención a lo que hacen, y [sin embargo] no yerran, como es lo que ocurre con los más rudos y estériles que, con mucho reflexionar y aplicarse, no por ello hacen obra mejor ni libre de faltas[36].

---

[31] Esta misma imagen en torno a las relaciones del alma con el cuerpo aparece en *De umbris, Op. lat.*, II, i, 42; asimismo en el *Spaccio*, ed. de G., II, pág. 9, y en *Lampas, Op. lat.*, III, 246. Bruno pudo tomarla de Platón y de Plotino. En Platón encontramos esta imagen en *Alcibíades*, 125, b, y en *La República*, 489, a. En la *Enéada* IV, 3, 21, leemos: «No obstante, se dice que el alma está en el cuerpo lo mismo que el piloto en la nave. Con lo cual se indica suficientemente que el alma se separa del cuerpo, aunque no quede establecido con claridad el modo de unión que nosotros buscamos. Como pasajero, el alma se encuentra en el cuerpo por accidente, pero, ¿y cómo piloto? Porque el piloto no se halla en todo el navío, como el alma se halla en el cuerpo» (ed. cit.).

[32] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 413 a 8-9.

[33] Ibid., III, 5, 430 a 17-25. Véase también ibid., III, 3.

[34] Véase Tocco, *Le op. lat. di G. B.*, 340, n. 2. Bruno retraduce a Ficino que resumiendo a Plotino, *En.*, II, 9, 7, dice: «Quomodo facilius anima mundi regat mundum, quam anima nostra corpus nostrum.»

TEÓFILO.—Lo comprendéis. Ahora vengamos a lo más particular. Me parece que difaman a la bondad divina y a la excelencia de este gran animal y simulacro del primer principio, aquellos que no quieren entender y afirmar que el mundo, así como sus miembros, está animado, ¡como si Dios tuviese envidia de su [propia] imagen!, ¡como si el arquitecto no amase [esta] su obra singular! A este respecto dice Platón[37] que [Dios] se complació en su obra por la semejanza que vio tenía consigo mismo. Y ciertamente, ¿qué cosa más bella que este universo puede presentársele a los ojos de la divinidad? Y constando el universo de partes, ¿a cuál de ellas hay que atribuir más [importancia] que al principio formal? Dejo para un discurso más adecuado y particularizado las mil razones naturales además de otra [razón] tópica o lógica.

---

[35] *Enéadas*, IV, 4, 36. Esta idea es muy común en el pensamiento platónico, véase *Timeo*, 40 a. Los astros son a manera de seres intelectuales, en cuanto contemplan constantemente la Sabiduría eterna, y sin mediar acto de razonamiento alguno, en la medida de sus posibilidades, se aplican a expresarla con sus números y movimientos.

[36] Aristóteles, *Física*, II, 8, 199b, 26: «Es absurdo pensar que no hay generación determinada teleológicamente si no se ve deliberar al motor. Ved el arte: no delibera.»

DICSONO ARELIO.—No me preocupa que os molestéis en esto, pues no hay filósofo de alguna reputación, incluso entre los peripatéticos, que no comprenda que el mundo y sus esferas están de alguna manera animados[38]. Quisiera comprender de qué modo concebís que esta forma venga a insinuarse en la materia del universo.

TEÓFILO.—Aquélla está unida a ésta de tal manera que la naturaleza del cuerpo, no hermosa de por sí, se hace [hermosa], en la medida en que es capaz de participar en la belleza, pues no hay belleza que no consista en alguna forma o especie, y no hay forma que no sea producida por el alma[39].

DICSONO ARELIO.—Me parece estar oyendo algo muy novedoso; ¿es que tal vez pretendéis que no sólo la forma del universo, sino incluso cuantas formas hay en el universo, sean alma también?

TEÓFILO.—Sí.

DICSONO ARELIO.—¿Es que entonces están animadas todas las cosas?

TEÓFILO.—Sí.

DICSONO ARELIO.—Pero, ¿quién os va a dar la razón en esto?

TEÓFILO.—Pero, ¿quién podrá rechazarlo con razón?

---

[37] Retraducimos a Ficino en su traducción del *Timeo,* VI: «Así pues, habiendo decidido formar el mundo a semejanza del más bello de los seres inteligibles, y de un ser perfecto en todo, ha hecho por ello un Viviente único.»

[38] Lasson, pág. 132, dice que Aristóteles «enseña en muchos puntos una especie de animación de todas las cosas», pero es, me parece, de la tradición platónica, pitagórica y hermética, de donde Bruno la toma principalmente.

[39] Cfr. *Eroici Furori,* ed. G., II, pág. 376. En la *Enéadas,* I, 6, 2, leemos: «La belleza corpórea se origina de la participación en una razón que viene de los dioses.»

DICSONO ARELIO.—Es de sentido común que no todas las cosas viven.

TEÓFILO.—El sentido más común no es el más verdadero.

DICSONO ARELIO.—Creo que esto se puede defender con facilidad. Mas que se la pueda defender no basta para verificar una cosa; es necesario además que incluso se la pueda probar.

TEÓFILO.—No es difícil. ¿No hay filósofos que dicen que el mundo está animado?

DICSONO ARELIO.—Muchos ciertamente, y entre los principales.

TEÓFILO.—Entonces, ¿por qué estos mismos filósofos no van a decir que todas las partes del mundo están animadas?

DICSONO ARELIO.—Lo dicen, ciertamente, mas de las partes principales, y de aquellas que son las verdaderas partes del mundo. Puesto que no con menor derecho admiten que el alma [universal] está toda entera en todo el mundo y en cualesquiera de sus partes, [así no con menor derecho admitirán] que el alma de los animales, perceptibles para nosotros, está toda entera en todas sus partes.

TEÓFILO.—Pero, ¿cuáles son, según vos, las partes del mundo que no os parecen verdaderas?

DICSONO ARELIO.—Aquellas que no son los cuerpos primeros, como dicen los peripatéticos: así la tierra con las aguas y las otras partes[40] —la cuales, según vuestra opinión, constituyen el animal entero—, la luna, el sol y los cuerpos semejantes. Además de estos animales principales hay seres que no se les cuenta entre las partes primeras del universo: de ellos se dice que algunos tienen alma vegetativa o sensitiva o intelectiva.

TEÓFILO.—Pero si el alma está en todo, y aun en las partes, ¿por qué no queréis que esté en las partes de las partes?[41]

DICSONO ARELIO.—Sí lo quiero, pero en las partes de las partes de las cosas animadas.

TEÓFILO.—¿Cuáles son entonces esas cosas que no son animadas ni son parte de las cosas animadas?

---

[40] Las otras partes serían los otros dos elementos: aire y fuego.

[41] Para Bruno el principio de vida se halla en todo punto del universo; el animismo es absoluto y universal. Cfr. *Enéadas,* IV, 4, 36: «Todo, sin embargo, tiene su vida, pero una vida que a veces se nos oculta.»

DICSONO ARELIO.—Pues no tenemos pocas delante de los ojos: ¡todas las cosas que no tienen vida!

TEÓFILO.—¿Y cuáles son las cosas que no tienen vida o, al menos, principio vital?

DICSONO ARELIO.—Concluyamos, ¿es que pretendéis que no haya nada sin alma ni principio vital?

TEÓFILO.—Eso es en resumidas cuentas lo que pretendo.

POLIHIMNIO.—¿Así que un cadáver tiene alma? ¿Así que mis calipodios, mis chinelas, mis botas, mis espuelas, mis anillos y mis quirotecas[42] están animados? ¿Mi toga y mi manteo están animados?

GERVASIO.—Sí, señor, sí maestro Polihimnio, ¿por qué no? Creo muy bien que tu toga y manteo están bien animados, conteniendo en su interior un animal como tú; las botas y las espuelas están animadas, conteniendo los pies; el sombrero está animado cuando contiene la cabeza, la cual no carece de alma; y la cuadra está también animada cuando contiene el caballo, la mula o a Vuestra Señoría. ¿No lo entendéis así, Teófilo? ¿No os parece que yo lo he comprendido mejor que el *domine magister*?

POLIHIMNIO.—*Cuius pecus?*[43] Como si no se viesen asnos *etiam atque etiam* sutiles. Tú, ¿pero es que tú tienes la osadía, ignorante, abecedario, de querer compararte con un archididáscalo, con un rector del juego minerval de mi talla?

GERVASIO.—*Pax vobis*[44], *domine magister, servus servorum et scabellum pedum tuorum*[45].

POLIHIMNIO.—*Maledicat te Deus in saecula saeculorum*[46].

DICSONO ARELIO.—Sin cólera: dejad que nosotros terminemos estas cosas.

POLIHIMNIO.—*Prosequatur ergo sua dogmata Theophilus.*

---

[42] Calipodios y quirotecas: se trata de expresiones pedantes derivadas del griego. *Kalopodion* es en griego «pie de madera», quiroteca correspondería al «sitio donde se guardan los dedos», es decir, los guantes. Dos párrafos después vuelve a hacer uso Polihimnio de otra expresión enfática: «rector del juego minerval», lo que no es ni más ni menos que profesor de gramática.

[43] Virgilio, *Égloga* III: «Dic mihi, Damoeta, cuius pecus? an Meliboei?»

[44] *Génesis*, XLIII, 23.

[45] *Isaías*, LXVI, 1.

[46] *Tobías*, VIII, 9.

TEÓFILO.—Así lo haré. Digo, pues, que la mesa en cuanto tal no está animada, ni el vestido, ni el cuero ni el vidrio en cuanto tales; mas, como cosas naturales y compuestas, tienen en sí materia y forma. Aún la más pequeña y minúscula cosa contiene en sí misma una parte de sustancia espiritual; y si ésta halla un sujeto dispuesto se torna planta, animal, y recibe los miembros de no importa qué cuerpo que comúnmente se dice animado: porque el espíritu se halla en todas las cosas, y no hay corpúsculo, por mínimo que sea, que no contenga en sí mismo algo que no esté animado.

POLIHIMNIO.—*Ergo, quidquid est, animal est.*

TEÓFILO.—No a todas las cosas que tienen alma se les llama animadas.

DICSONO ARELIO.—¿Así, pues, todas las cosas tienen, al menos, vida?

TEÓFILO.—[Os] concedo que todas las cosas tienen en sí mismas alma, vida, según la sustancia y no según el acto y la operación [exterior], que conocieron todos los peripatéticos, y aquellos que definen la vida y el alma según razones demasiado groseras.

DICSONO ARELIO.—Me descubrís una manera verosímil, según la cual se podría sostener la opinión de Anaxágoras[47], que pretendía que toda cosa está en toda cosa, porque, estando el espíritu o alma o forma universal en todas las cosas, de todo se puede producir todo.

TEÓFILO.—Yo no digo verosímil, sino verdadera; porque este espíritu se halla en todas las cosas, las cuales, si no son animales, son [al menos] animadas, si no lo son según el acto sensible de animalidad y vida, lo son según el principio y acto primeros de animalidad y vida[48]. Y no digo más porque quiero detenerme en la propiedad que tienen muchos cristales y gemas; los cuales, rotos o cortados y colocados en trozos sin orden, tienen la virtud de alterar el espíritu y de engendrar, no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, nuevos afectos y pasiones[49]. Y sabemos que tales efectos no proceden ni pueden proceder de cualidades puramente materiales, sino que necesariamente se refieren a un principio simbólico, vital y animal. Otro tanto vemos sensiblemente [que ocurre] en los retoños secos y en raíces muertas, que, purgando y congregando los humores, alterando los espíritus, manifiestan necesariamente efectos de vida[50]. Sin contar que no sin razón los nigromantes esperan llevar a efecto muchas cosas por medio de los huesos de los muertos, y creen que esos huesos guardan, si no el acto de la vida misma, al menos algo de ese acto, lo que les viene a propósito para producir efectos extraordinarios. Otras ocasiones[51] me harán discurrir, más largamente, sobre la mente, el espíritu, el alma, la vida, que todo lo penetran, en todo están, y a toda la materia mueven; pueblan el seno de ésta, y la sobrepasan sin ser sobrepasados por ésta, puesto que la sustancia espiritual de la materia no puede ser sobrepasada, sino que más bien debe contenerla[52].

---

[47] Cita también a Anaxágoras en *Sigillius Sigillorum,* II, 3; (*Op. lat.,* II, ii, pág. 196) En el fragmento 6 está su famoso *panta en pasin,* agregando que «en todo hay una porción de todo, salvo de Entendimiento», (fragm. 11). El Entendimiento o *Nous* es exterior a la mezcla primitiva (fragms. 12 y 15); Bruno hará descender este Entendimiento a la Materia, o más exactamente, dará a la materia un estatuto de Entendimiento. Esto provocará que materialistas a lo Ernst Bloch y que idealistas a lo Schelling se reclamen de Bruno. Respecto a Anaxágoras digamos que fue el primero en reconocer dos principios en la naturaleza: la materia de las homeomerías y el Entendimiento. Pero Aristóteles en *Metafísica,* I, iv, le reprochará que «aunque daba a menudo buenos golpes, hablaba como quien no sabe lo que dice, pues hacía poco o ningún caso de aquellos dos principios». Platón le reprochó en el *Fedón,* por boca de Sócrates, el poco uso que en realidad Anaxágoras hacía del Entendimiento.

DICSONO ARELIO.—Me parece que esto está de acuerdo no sólo con la opinión de Pitágoras, cuya sentencia recita el poeta cuando dice:

---

[48] Es decir, todo animal con principio de vida ya a un nivel particular, ya a un nivel general ontológico.

[49] Véase *De magia.*

[50] Véase *De magia.* En «raíces muertas», no emplea Bruno el término «morto» (muerto), sino «smorto» (pálido).

[51] Para la doctrina mágica de Bruno véanse *De magia, Theses de magia, De magia mathematica.* Respecto a la concepción mágica del universo en Giordano Bruno véase la Introducción a la segunda parte de este libro. Recuérdese el pasaje de la *Enéadas,* IV, 3, 17, en que dice Plotino: «Ocurre ciertamente que [las almas] son retenidas por sus cuerpos y encadenadas por lazos mágicos, quedando así por completo al cuidado de la naturaleza corpórea.» Tenemos, pues, que mientras el filósofo discurseará sobre esos vínculos mágicos, el mago se aplicará a obrar con ellos. Todos los artificios que el mago pone en uso —entre ellos el discurso filosófico—, revistiéndose, como si dijéramos, del Entendimiento y la Palabra, apuntan a la conversión del hombre en Dios, a hacer de sí mismo «monstruo» de la mente y del mundo.

[52] Cfr. *Enéadas,* VI, 4, 2, y IV, 3, 20-23. Entre otras cosas leemos en esta última cita: «Y en cuanto al alma, que no es un cuerpo, tiene más carácter de continente que de contenido.»

Principio caelum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem totoque se corpore miscet[53]*;*

sino que está también de acuerdo con la opinión del teólogo, que dice: «el espíritu colma y llena la tierra, y es él quien lo contiene todo»[54]. Y otro [teólogo], hablando quizá del comercio de la forma con la materia y la potencia, dice que a estos últimos los sobrepasa el acto y la forma[55].

TEÓFILO.—Si, pues, el espíritu, el alma, la vida, se encuentran en todas las cosas, y, según ciertos grados, llenan toda la materia, resulta ciertamente que son el acto verdadero y la verdadera forma de todas las cosas. Pues el alma del mundo es el principio formal constitutivo del universo y de lo que en él está contenido. Digo que si la vida se halla en todas las cosas, el alma viene a ser la forma de todas las cosas: por doquier ella preside en la materia y señorea en los compuestos; efectúa la composición y la consistencia de las partes[56]. Y por eso es por lo que la persistencia no parece que convenga menos a la forma que a la materia. Entiendo que esa forma es la misma en todas las cosas; por eso, según la diversidad de las disposiciones de la materia y según las facultades de los principios materiales activos y pasivos, ella produce figuraciones diversas, y suscita diversas facultades, unas veces manifestando efectos de vida sin el sentido, otras efectos de vida y sentido sin inteligencia; otras veces parece haber suprimido y reprimido todas estas facultades, a causa de la incapacidad o algún otro defecto de la materia. Así, cambiando de sitio y vicisitud, es imposible que esta forma quede anulada, porque no es menos subsistente la sustancia espiritual que la material. En consecuencia, sólo las formas exteriores cambian e incluso son destruidas, pues no son cosas sino propiedades de las cosas, no son sustancias sino que son accidentes y circunstancias de las sustancias[57].

---

[53] Virgilio, *Eneida,* VI, vv 724-27. Literalmente traducido: «Desde el principio el Espíritu alimenta desde dentro al cielo y a la tierra y a los líquidos campos y al luciente disco de la Luna y a los astros Titanios, e infundida por las articulaciones la Mente agita a la entera mole y se mezcla con el cuerpo todo.»

[54] Cfr. *Libro de la Sabiduría de Salomón,* I, 7: «Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis.»

[55] Alusión al *Génesis,* I, 2: «Y el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.»

[56] En la *Enéadas,* IV, 7, 9, leemos: «Pero existe otra naturaleza que, por sí misma, posee el ser y constituye el ser verdadero, que ni nace ni perece.»

POLIHIMNIO.—*Non entia, sed entium.*

DICSONO ARELIO.—Cierto, si algo se destruye de las sustancias, el mundo se desvanecería[58].

TEÓFILO.—Así, pues, tenemos un principio intrínseco, formal, eterno y subsistente, incomparablemente mejor que aquel que han imaginado los sofistas, que, ignorantes de la sustancia de las cosas, se aplican a los accidentes, a los que presentan como sustancias corruptibles. Porque aquello que resulta de la composición es lo que llaman sobre, ante y por encima de todo sustancia; pero ésta no es más que un accidente, que no contiene en sí mismo ninguna estabilidad ni verdad alguna, y que a nada se reduce. Dicen que el hombre es, en realidad, resultado de una composición; que el alma no es, en el fondo, más que la perfección y el acto del cuerpo vivo, o algo que resulta de cierta proporción en los órganos y los miembros. No hay, pues, que sorprenderse si hacen tanto caso y tienen tanto miedo a la muerte, la disolución, como si la pérdida de la existencia fuese algo inminente. Contra tal demencia grita la naturaleza en voz alta que ni los cuerpos ni las almas deben temer a la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios constantísimos[59].

---

[57] Sólo las «formas exteriores» cambian, perecen. Lo que subsiste por sí mismo es el conjunto de Forma-Materia. Pero en las cosas naturales a esa Forma no se la ha de desgajar de la Materia, pues la diversidad de formas depende de las disposiciones de la materia, y esas disposiciones materiales son correlativas a las diferentes actualizaciones transitorias de la Forma, Alma del Mundo, en su sentido de causa formal y final. Ahora bien, no hay que olvidar que son la causa final y la forma, facultades del Entendimiento universal, las que llevan a la existencia y actualizan esas disposiciones de la Materia.

[58] *Enéadas,* IV, 7, 9: «Pues si pereciese [la naturaleza que posee el ser] todas las cosas desaparecerían con ella. Porque es ese ser el que les procura su conservación y no sólo a ellas [las almas] sino también a este mundo conservado y ordenado por un alma.»

O genus attonitum gelidae formidine mortis,
Quid Styga, quid tenebras et nomina vana timetis,
Materiam vatum falsique pericula mundi?
Corpora sive rogus flamma seu tabe vetustas
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis:
Morte carent animae domibus habitantes receptae.
Omnia mutantur, nihil interit[60].

DICSONO ARELIO.—En conformidad con esto me parece que dice algo el sapientísimo Salomón, tan estimado entre los hebreos: *Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum*[61]. ¿De modo que esta forma que proponéis no es inherente a la materia según el ser, y no depende del cuerpo ni de la materia para subsistir?

TEÓFILO.—Así es. E incluso yo no determino si toda la forma va acompañada de la materia según el ser; con seguridad afirmo que la materia en ninguna de sus partes se halla desprovista de aquélla, salvo que la consideremos lógicamente, como hace Aristóteles, que no se cansa de dividir con la razón aquello que es indiviso en su naturaleza y verdad[62].

---

[59] Véanse Namer, op. cit., pág. 41 y sigs., asimismo Tocco, Ob. cit., pág. 387, y Charbonnel, *Ethique de Bruno,* págs. 202 y 213 (París, 1919). Recordemos el pasaje citado más arriba del *Corpus Hemeticum,* XII, en el que se dice que sólo los compuestos mueren al disolverse la mezcla. Mueren, pues, las almas individuales, no las sustancias, que son en sí mismas inmortales. En diferentes ocasiones Bruno hace alusión a la reencarnación, como se verá en pasajes que nosotros hemos traducido del *Spaccio* y del *De magia.* La doctrina de la metempsicosis y reencarnación aparece claramente en Platón. En *Timeo,* 42 b, leemos: «Por el contrario, si dejaba de cumplir ese fin, sufriría una transformación, tomando, en el momento de un segundo nacimiento, la naturaleza de una mujer.» Cfr. también *La República,* X, 4. También Pitágoras estaba seguro de la reencarnación y también en el *Corpus Hermeticum* se la afirma; las discrepancias aparecen sobre si el hombre, después de su muerte, habrá o no de reencarnarse en una especie animal inferior.

[60] Ovidio, *Metamorfosis,* XV, 153-59. Ovidio pone en boca de Pitágoras los versos que Bruno cita. Traducimos literalmente: «Oh raza espantada por el miedo a la gélida muerte, ¿por qué teméis a la Estigia, a las tinieblas y a los nombres vanos, tema de poetas, y a los peligros de un mundo incierto? El fuego de la pira o la corrupción de la vejez arrancará los cuerpos, [mas] no penséis que se puede padecer mal alguno. No les toca la muerte a las almas que habitan en esta mansión. Todo muda, nada perece.»

[61] *Eclesiastés,* I, 9: «¿Qué es lo que es? Lo mismo que fue. ¿Qué es lo que fue? Lo mismo que es. Nada nuevo bajo el sol.» Esta misma frase la escribió Bruno el 18 de septiembre de 1587 en el libro del rector de la Universidad de Wittenberg. La pronunciará también en uno de los interrogatorios ante la Inquisición en Venecia. Aparece en el *De umbris* y en otras partes de su obra.

DICSONO ARELIO.—¿No admitís que haya otra forma sino esta eterna compañera de la materia?

TEÓFILO.—[Sí], y aún una más natural, que es la forma material, sobre la que a continuación razonaremos[63]. Por ahora anotad esta distinción de la forma: [en primer lugar está la forma material] que es una suerte de forma primera, que informa, se extiende y depende; y esta forma, puesto que lo informa todo, está en todo; y porque se extiende, comunica la perfección del todo a las partes; y porque es dependiente y no siendo autónoma su operación, comunica la operación del todo a las partes, al igual que [les comunica] el nombre y el ser. Como el fuego, así es la forma material; porque toda parte del fuego calienta, se llama fuego y es fuego. En segundo lugar, está otra suerte de forma, que informa y es dependiente, pero no se extiende. [En efecto], dando perfección a todo [el objeto], ella está en todo [el objeto] y en cada una de sus partes. Al no extenderse, no transfiere el acto del todo a las partes; siendo dependiente, la operación del todo se comunica a las partes. Tal es el alma vegetativa y sensitiva, porque ninguna parte del animal es el animal y, sin embargo, toda parte vive y siente. Hay, por último, otra suerte de forma, que da acto y perfección al todo, pero no se extiende y no depende en cuanto a la operación. Esta forma, porque da acto y perfección, está en el todo, y tanto en el todo como en toda parte, no extendiéndose la perfección [y el acto]. Tal es el alma en cuanto que puede ejercer la potencia intelectiva, y [por eso] se le denomina intelectiva. Esta alma no hace que parte alguna del hombre pueda denominarse hombre, ni ser hombre, ni poseer inteligencia. De estas tres especies [de forma], la primera es material, [y] no se la puede concebir ni [puede] existir sin materia. Las otras dos, que, en definitiva, se identifican según la sustancia y el ser y que se distinguen según el modo [de ser] del que hemos hablado más arriba, expresan el principio formal, que es distinto del principio material.

---

[62] Poco claro resulta este pasaje, hasta tal punto que podría ser ocasión de equívocos respecto a las relaciones en que Bruno pone a la Forma y la Materia. Parece evidente que a nada de la materia le falta el principio de vida, el alma, la forma, de modo que el alma no es, como Aristóteles querría, la entelequia o perfección del cuerpo, sino la actividad presente siempre y en todas partes de la materia. Pero Bruno se cuida mucho de no limitar la Forma, en cuanto al ser, a la Forma de la Materia. Bruno roza el panteísmo por exigencias del tratamiento «natural» del universo, sin dejar por ello de creer en la Mens, la Unidad suprema máxima, infigurable, inefable; digo creer por tratarse de fe, de *pistis*. En ésta, según el Cardenal de Cusa, se complica el saber todo, y ella conspirará con la *gnosis*, con el conocimiento intuitivo, en la tarea de elevar al hombre a la condición divina. En suma: el discurso natural sobre el universo sólo nos puede llevar al conocimiento de la Forma de la Materia, pero no a la aprehensión de otros niveles de la Forma.

[63] Según Namer el pasaje que sigue resulta alambicado y confuso. Según este mismo autor se reduce a lo siguiente: Hay una forma sensible, la forma material o corporal que no es el alma, sino que está producida por el Alma del Mundo; hay también una Forma Espiritual, que es el Alma del Mundo y que se manifiesta bajo diferentes aspectos, ya vegetativos ya intelectivos.

DICSONO ARELIO.—Comprendo.

TEÓFILO.—Además de esto quiero que se tenga en cuenta que aun cuando, hablando vulgarmente, decimos que hay cinco grados de formas, es decir, el elemento, el mixto, el vegetal, el sensible, y el inteligible, no por eso lo entendemos según el sentido vulgar[64], ya que estas distinciones tienen sólo valor en razón de los cambios que aparecen en los sujetos y que de ellos proceden, y no tienen valor desde el punto de vista del ser primordial y fundamental de aquella forma y vida espiritual, que, idéntica en todas las cosas, a todas las llena, mas no según el mismo modo.

DICSONO ARELIO.—Comprendo. Así, pues, esta forma que consideráis como un principio es una forma subsistente; constituye una especie perfecta, está en el género propio, y no es, como la peripatética, parte de la especie.

TEÓFILO.—Así es.

DICSONO ARELIO.—La distinción de las formas en la materia no consiste en las disposiciones accidentales que dependen de la forma material.

TEÓFILO.—Verdaderamente.

---

[64] Es decir, esos grados sólo tienen valor de accidentes, no de sustancias, que es lo que pretendería el sentido «vulgar» —designación que Bruno suele dar a la filosofía peripatética.

DICSONO ARELIO.—De donde se sigue que esta forma separada no se multiplica según el número, ya que toda multiplicación numérica depende de la materia.

TEÓFILO.—Sí.

DICSONO ARELIO.—Además, siendo en sí misma invariable, varía a través de los sujetos y las diversidades materiales. Y tal forma, aun cuando hace que en el sujeto se diferencie la parte del todo, ella sin embargo no difiere ni en la parte ni en el todo; sino que es uno el punto de vista desde el que hay que considerarla como subsistente por sí misma, otro en tanto acto y perfección de cualquier sujeto, y otro también en relación con un sujeto que tiene estas o aquellas disposiciones.

TEÓFILO.—Pefectamente.

DICSONO ARELIO.—A esta forma [pues] no la consideráis como accidental, ni como semejante a la accidental, ni como mezclada o inherente a la materia, sino como existente en ésta, como asociada y asistente suya.

TEÓFILO.—Eso es lo que digo.

DICSONO ARELIO.—Además, esta forma está delimitada y determinada por la materia; porque, teniendo la facultad de constituir [seres] particulares de especies innumerables, ella se contrae para constituir un solo individuo; y, por otro lado, la potencia de la materia indeterminada, pudiendo recibir cualesquiera formas, se limita a una especie, de suerte que la una es causa de la delimitación y determinación de la otra.

TEÓFILO.—Muy bien.

DICSONO ARELIO.—¿Entonces aceptáis, en cierta manera, la opinión de Anaxágoras, que llama latentes a las formas particulares de la naturaleza, y aun la de Platón, que las deduce de las ideas, e igualmente la de Empédocles, que las hace provenir de la inteligencia y, en cierto modo, la de Aristóteles, que las hace salir, de alguna suerte, de la materia?[65]

TEÓFILO.—Sí, porque, habiendo dicho que donde está la forma, está el todo en cierta manera, [así] allí donde está el alma, el espíritu, la vida, está el todo —para las especies ideales el formador es el entendimiento—; y si no suscita de la materia las formas, no va a ir a mendigarlas fuera de ella, porque este espíritu lo llena todo.

---

[65] Bruno trató de hallar parte de verdad en todas las doctrinas, al igual que en todas las religiones. No le importó profesar religiones diferentes, aun cuando declaró sentirse más próximo a la Iglesia católica que a las otras. Por su parte, a los «críticos» no les ha importado hacerle «materialista dialéctico», «idealista a la alemana», «positivista»...

POLIHIMNIO.—*Velim scire quomodo forma est anima mundi ubique tota,* si ella es indivisa. Ha de ser, pues, muy grande, y aún de dimensiones infinitas, ya que dices que el mundo es infinito.

GERVASIO.—Una buena razón para que sea grande. Eso es lo que dijo de Nuestro Señor un predicador de Grandazzo, en Sicilia; en señal de que está presente en todo el mundo encargó un crucifijo tan grande como la iglesia, a semejanza del Dios padre, que tiene al cielo empíreo como baldaquino, al cielo de las estrellas como asiento y a la tierra, adonde llegan sus largas piernas, como escabel. Cierto campesino se dirigió a ese predicador, diciéndole: «Mi reverendo padre, ¿cuántas varas de paño se van a necesitar para hacerle los calcetines? Y otro dijo que no bastarían todos los garbanzos, alubias y habas de Melazzo y Nicosia para llenarle la barriga.» Mirad que esta alma del mundo no sea de esta misma suerte.

TEÓFILO.—No sabría responder a tu duda, Gervasio, pero sí a la del maestro Polihimnio. Sin embargo, emplearé un símil para responder a la pregunta del uno y del otro, porque deseo que también vosotros recojáis algún fruto de nuestro razonamientos y discursos. Habéis, pues, de saber que el alma del mundo y la divinidad no están por entero presentes en todo sitio y toda parte como puede estarlo una cosa material, porque eso es imposible para cualesquiera cuerpo y espíritu, sino que están de una manera que no es fácil explicarlo sino así: Debéis advertir que si se dice que el alma del mundo y forma universal están en todo sitio, no se entiende corporal o extensivamente, porque así no están ni pueden estar en parte alguna; pero están espiritualmente por entero en todo sitio.

Para servirnos de un ejemplo, aunque grosero, podéis imaginaros una voz[66] que está toda entera en una habitación y en cada una de sus partes, porque desde todos los sitios se la oye entera; igualmente estas palabras que yo pronuncio son oídas por todos, aun cuando estuviesen presentes mil [oyentes]; y si mi voz pudiese propagarse por todo el mundo, estaría entera en toda parte. Así, pues, a vos os digo, maestro Polihimnio, que el alma no es indivisa como el punto, sino, en cierta manera, como la voz. Y a ti, Gervasio, te respondo que la divinidad no está en todo lugar como el Dios de Grandazzo está en toda su capilla; porque éste, aun estando en toda la iglesia, no está, sin embargo, entero en toda ella, sino que tiene la cabeza en una parte, los pies en otra y los brazos y el pecho en otras. Mas la divinidad está toda entera en no importa qué parte, como mi voz es oída entera en todas las partes de esta sala.

---

[66] Esta imagen de la voz la toma de Plotino, *Enéadas,* VI, 4, 12.

POLIHIMNIO.—*Percepi optime.*

GERVASIO.—Yo también me doy por enterado de vuestra palabra.

DICSONO ARELIO.—Y lo creo por lo que a la voz se refiere; pero el razonamiento, pienso que le ha entrado por una oreja y le ha salido por la otra.

GERVASIO.—Yo creo que ni siquiera ha entrado, pues es tarde y el reloj que tengo en el estómago ha dado la hora de la cena.

POLIHIMNIO.—*Hoc est, idest,* que él tiene el cerebro *in patinis*[67].

DICSONO ARELIO.—Basta ya. Mañana nos reuniremos para razonar acerca del principio material.

TEÓFILO.—Aquí os esperaré o me esperaréis.

---

[67] «Iamdudum animus est in patinis», Terencio, *Eun.*, IV, 7, 46.

DIÁLOGO III

Interlocutores: DISCONO ARELIO, TEÓFILO, GERVASIO y PLIHMNIO

TEÓFILO.—Así, pues, Demócrito y los Epicúreos pretenden que lo que no es cuerpo no es nada, que, por consiguiente, sola la materia es la sustancia de las cosas y que es incluso de naturaleza divina, como lo ha dicho cierto árabe llamado Avicebrón en un libro titulado *Fuente de Vida*[1]. Aquéllos, juntamente con los cirenaicos, los cínicos y los estoicos, pretenden que las formas no son más que ciertas disposiciones accidentales de la materia. Y yo mismo durante mucho tiempo me he adherido a esta opinión, sólo porque presentaba fundamentos más congruentes con la naturaleza que los de Aristóteles; pero tras maduras reflexiones, teniendo más cosas a la vista, hallamos que es necesario reconocer en la naturaleza dos suertes de sustancias, la una que es forma y la otra que es materia; porque es preciso que haya un acto sustancialísimo en el que se encuentre la potencia activa de todo, y asimismo una posibilidad y un sujeto en los que no haya una menor potencia de todo: en el primero está la potencia de hacer, en la segunda la potencia de ser hecho.

DICSONO ARELIO.—Es manifiesto para quien bien discurre que no es posible que el primero [la potencia activa] pueda continuamente hacerlo todo sin que se dé continuamente aquello que pueda ser hecho todo. ¿Cómo es que el alma del mundo, digo toda forma, que es indivisa, puede dar figura sin [la existencia de] un sujeto con las dimensiones y cantidades de la materia?[2] ¿Y cómo es que la materia puede acoger la figura? ¿Acaso por sí misma? Parece que podríamos decir que la materia recibe las determinaciones de sí misma, si es que queremos considerar que el cuerpo universal [está todo él] formado como materia y [por ello queremos] llamarle materia; así como a un animal, con todas sus facultades, así nosotros lo llamaremos materia, distinguiéndolo no de la forma, sino solamente del eficiente.

---

[1] Salomón Ibn Gabirol, que vivió en Málaga entre los años 1020 y 1070, dejó escritas el *Keter Malkut (La corona real)*, e incompleta el *Megor Hayyim (La fuente de la vida)*. Fue judío y no árabe como lo creyeron Bruno y los escolásticos. Escribió en árabe. Fue traducido al latín —véase la edición de Bäumker, Munster, 1895—, y al hebreo por Schem Tob. Su pensamiento se encuentra dentro de la tradición de Platón, Filón y la gnosis. Su cosmología es claramente plotiniana. En todo lo creado, en todas las sustancias, aun en las más simples —salvo en Dios—, establece la existencia de una realidad doble: la forma y la materia. Su preocupación mística, dentro de la tradición judía, entronca con la Biblia y las relaciones del Dios bíblico con el mundo creado por un acto de su voluntad. Esto le hacía especialmente interesante dentro del mundo cristiano, ya que con esto se apartaba del emanatismo de Plotino, y habrá, en consecuencia, de buscar otros modos para explicar el nexo que une al mundo con Dios.

TEÓFILO.—Nadie os puede impedir que os sirváis del nombre de materia a vuestra manera. Es un término que para muchas sectas recubre también muchas significaciones. Pero el punto de vista del que habláis sé qué sólo es conveniente para un mecánico o un médico que se queda en la práctica, como aquel que divide el cuerpo universal en mercurio, sal y azufre[3]. Esta afirmación no evidencia tanto un ingenio divino de médico, cuanto a alguien muy estúpido con la pretensión de ser llamado filósofo. Pues la finalidad de este último no está en llegar solamente a esta distinción de elementos que físicamente se logra por disociación, gracias a la virtud del fuego, sino incluso a esa otra distinción de elementos, a la que no puede llegar agente material alguno, porque el alma, inseparable del azufre, el mercurio y la sal, es [su] principio formal. Este principio no está sometido a las vicisitudes materiales, pues señorea de todo punto en la materia[4]; no le afectan las obras de los alquimistas, que ponen como término de su división a los tres elementos indicados y que admiten una especie de alma diferente a ésta del mundo, que es la que nosotros debemos definir.

---

[2] En efecto, el alma del mundo, la Forma productora de formas sólo se manifiesta actuando sobre o, mejor, desde la materia.

[3] El médico al que alude es Paracelso. Según Lasson la doctrina según la cual la sal, el azufre y el mercurio son los elementos de las cosas, se atribuye a Isaac Hollandus, alquimista del siglo XVI, y a Basilio Valentín, benedictino de Erfurt, de principios del siglo XV. Sin fundamento alguno se ha dudado de la existencia de este alquimista. Bien es cierto, sin embargo, que su nombre es un seudónimo: *Basileus* equivale a rey en griego, y *Valens* —de donde Valentín—, significa poderoso, con capacidad vigorosa para obrar, en latín. No es éste el momento de hablar sobre las posibles relaciones de Bruno con la alquimia; señalemos que al final de su vida pública estuvo en Praga, ciudad de alquimistas, protegido por el emperador Rodolfo, rey alquimista. Asimismo el personaje al que dedica el *De imaginum,* en cuyo castillo estuvo viviendo, frecuentaba el trato de alquimistas y ocultistas de toda laya. De todos modos, el alquimista concibe el mundo muy a la manera de Bruno. En *Las doce llaves de la Filosofía,* Basilio Valentín recomienda a sus lectores utilizar para su salud espiritual la piedra filosofal, y concluye: «Y así, por este tratado, he querido indicarte y manifestarte la Piedra de los Antiguos, que del cielo nos viene para salud y consuelo de los hombres, que viven en este valle de miserias, como tesoro, el más elevado de los terrestres, que se nos ha concedido, y, para mí, muy legítimo.» La crisopeya, es decir, la transmutación de cualquier metal en oro, era obra de laboratorio y de oratorio, investigación natural y transformación mental. El lenguaje, excéntrico, desorbitado, de la alquimia, hace copular las operaciones de la naturaleza, la gestación del «oro», con la práctica de la mente, la actividad espiritual que nos hace seres divinos. Para el alquimista «todas las cosas vienen de una misma semilla, todas, en su origen, han sido criadas

DICSONO ARELIO.—Habláis excelsamente; y esa consideración mucho me satisface. Veo, en efecto, que hay algunos tan poco avisados que no llegan a diferenciar las causas de la naturaleza [tomadas] absolutamente, según todo el ámbito de su ser —cuales son consideradas por los filósofos—, de aquellas [otras] tomadas en un sentido limitado y particularizado. Porque la primera acepción es inútil y vana para los médicos en

---

por una misma madre», como dice el mismo Basilio Valentin en el *Carro de Triunfo del Antimonio.* Esta misma noción se encuentra en la famosa *Tabla de Esmeralda,* atribuida al propio Hermes Trisnegistos. En el *Espejo de Alquimia* de Roger Bacon, siglo XIII, leemos: «Naturaleza del oro: el oro es un cuerpo perfecto compuesto de mercurio puro, fijo, brillante, rojo y de azufre puro, fijo, rojo, no combustible.» El azufre, el mercurio y la sal constituían la *prima materia elementorum,* materia única e indestructible. El azufre era el elemento masculino, el fuego celeste, el principio fijo y suscitador. El mercurio es la naturaleza húmeda, femenina, el principio volátil y propiamente metálico. La sal, o arsénico, era el nexo unitivo de los elementos activos y pasivos, del azufre y el mercurio. Tenemos, pues, la famosa tríada hermética: *Materia, Intellectus, Amor,* o *Materia, Intellectus, Spiritus.* Ya en el siglo VIII el árabe Geber en su *Breviario del Magisterio Perfecto* enseña que el Sol (oro) está formado por mercurio y azufre. A Bruno se le puede ver como alquimista de la Materia-Espíritu, como alquimista de la Memoria, de la Palabra Hermética, que aún fue mucho más lejos en el cumplimiento y contemplación del luliano «omnia in unum», y en la reforma de la mente.

[4] En efecto, el alma es el principio de animación y organización de no importa qué partícula material. Véase el Diálogo II, y *De minimo,* I, 2, donde dice: «Ergo cluit constans in cunctis... [Efficiens, integrans atque propagans] Quidquid compostum...»

cuanto médicos, la segunda es menguada y mocha para los filósofos en cuanto filósofos[5].

TEÓFILO.—Habéis tocado aquel punto por el que se alaba a Paracelso: por haberse aplicado a la filosofía médica y haber censurado a Galeno porque aportó la medicina filosófica. Este último [Paracelso] ha hecho una mezcla tan fastidiosa y un tejido tan embrollado que, a la postre, aparece como poco exquisito médico y muy confuso filósofo. Mas sea esto dicho con alguna reserva, pues no he tenido tiempo de examinar todas las partes de su obra.

GERVASIO.—Por favor, Teófilo, dadme primero este gusto a mí, que no soy muy competente en filosofía: declarad qué entendéis bajo el nombre de materia y qué es materia en las cosas naturales.

TEÓFILO.—Todos los que quieren distinguir la materia y considerarla en sí misma, sin la forma, recurren al símil del arte[6]. Esto es lo que hacen los pitagóricos, los platónicos, los peripatéticos. Supongamos el arte del carpintero, que tiene la madera como sujeto de todas sus formas y labores; así tiene el herrero al hierro, el sastre al paño. Todas estas artes hacen, en una materia que les es propia, diversas representaciones, órdenes y figuras ninguna de las cuales es particular y natural a ésta [la materia]. Del mismo modo la naturaleza, a la que el arte sirve de comparación, precisa que tenga una materia para sus operaciones; porque no es posible que haya agente alguno que si quiere hacer alguna cosa no tenga de qué hacerla; o si quiere obrar no tenga qué cosa obrar. [La materia] es, pues, una especie de sujeto de, con y en el cual la naturaleza efectúa sus operaciones, su labor; y le da tantas formas que el espíritu no puede concebir una variedad parigual de especies [intelectuales][7]. Y así como la madera no tiene de por sí ninguna figura artificial, mas puede tenerlas todas por la operación del carpintero, así la materia de que hablamos no posee forma alguna natural por sí misma y en su naturaleza, mas las puede tener todas por la operación del agente activo [que es un] principio de la naturaleza. Esta materia natural no es perceptible de la misma manera que la materia artificial, porque la materia de la naturaleza no tiene forma alguna en absoluto, sin embargo, la materia del arte es una cosa formada previamente por la naturaleza[8]. El arte, efectivamente, no puede obrar más que en la superficie de las cosas formadas previamente por la naturaleza, así la madera, el hierro, la lana y otras cosas similares; pero la naturaleza obra desde el centro, por así decirlo, de su sujeto o materia, que es completamente informe. De ahí que sean muchos los sujetos de las artes y uno el sujeto de la naturaleza; pues aquéllos, por estar diversamente conformados por la naturaleza, son diferentes y variados; éste, por no estar de ningún modo conformado, está absolutamente libre de diferencias, puesto que toda diferencia y diversidad procede de la forma[9].

---

[5] Parece hacer aquí Bruno una distinción entre el conocimiento pragmático y el filosófico. El primero se limita a las causas segundas, el segundo a la realidad en sí, suprema y absoluta. Precisamente lo que reprochará a los alquimistas es el no haber llegado hasta el límite del ser subyacente a todas las operaciones. Bruno sí cree haber llegado.

[6] Este símil pudo tomarlo de Platón; en el *Timeo,* 50 a-b-c: «Supongamos que alguien modela en oro todas las figuras posibles y no para ni un solo momento de transformar cada una de ellas en todas las demás. Supongamos que a ese artista se le muestra una de las figuras y se le pregunta: ¿qué es eso? La respuesta con mucho la más ciertamente verdadera sería: eso es oro.» Y después: «Ese mismo razonamiento cabe hacerlo en la cuestión de la naturaleza que recibe todos los cuerpos. También a ella hay que darle siempre un mismo nombre.» En Aristóteles, *Física,* II, i: «En suma: en las cosas artificiales hacemos la materia en vista de la obra, y en las cosas naturales preexiste.» En la *Enéada* II, 4, 12: «Es necesario, pues, que el mundo sensible, que las formas múltiples, nazcan de un sujeto, que recibe la extensión pero que en sí mismo no es extenso.» Diríamos que el Bruno que hizo de la memoria un arte que transformase la imaginación en un talismán, con vistas a la fabricación, a partir del hombre, de un ser mágico y divino, asimismo hizo de la materia un arte, el arte de la materia, capaz de dar suelo y hacer factible el cumplimiento de este nuevo ser.

GERVASIO.—¿Hasta tal punto que las cosas formadas por la naturaleza son materia del arte y una sola cosa informe es materia de la naturaleza?

TEÓFILO.—Así es.

GERVASIO.—¿Es posible que así como vemos y conocemos claramente los sujetos del arte, podamos análogamente conocer el sujeto de la naturaleza?

---

[7] En el texto: «El da lei formato di tante forme che ne presentano a gli'occhi della consideratione tanta varieta di'specie.»

[8] A la materia natural sólo se la puede captar por la razón; la artificial es la perceptible por los sentidos.

[9] Es decir, del Alma que ordenadamente produce la diversidad de las formas naturales y transitorias.

TEÓFILO.—Ciertamente, pero con principios de conocimiento diversos. Así como no conocemos los colores y los sonidos con el mismo sentido, así no vemos con el mismo ojo el sujeto de las artes y el sujeto de la naturaleza [10].

GERVASIO.—¿Queréis decir que aquello lo vemos con los ojos de los sentidos y esto otro que los ojos de la razón?

TEÓFILO.—Bien.

GERVASIO.—Quisierais desarrollar este argumento [11].

TEÓFILO.—De grado. La relación y la dependencia de la forma del arte con su materia son las mismas, según una proporción conveniente, a la de la forma de la naturaleza con su materia. Aun cuando en el arte las formas varíen infinitamente —si ello fuese posible—, permanece siempre una misma materia; por ejemplo, la forma del árbol puede llegar a ser la forma de un tronco, de una viga, de una mesa, de un escaño, de un escabel, de una caja, de un peine y así sucesivamente, mas subsiste siempre el ser madera. Igualmente ocurre en la naturaleza, donde variando y sucediéndose infinitamente las formas hay siempre una materia idéntica.

GERVASIO.—¿Cómo se podría confirmar este símil?

TEÓFILO.—¿No ves que aquello que era semilla se hace hierba, y de la hierba sale la espiga, y de la espiga se hace el pan, del pan el quilo, del quilo la sangre, de ésta el germen, de éste el embrión, del embrión el hombre, del hombre el cadáver, de éste la tierra, de la tierra la piedra u otra cosa, así, sin fin, hasta producir las cosas naturales todas?

GERVASIO.—Lo veo con facilidad.

TEÓFILO.—Es preciso, pues, que haya una misma cosa que no sea de por sí ni piedra, ni tierra, ni cadáver, ni hombre, ni embrión, ni sangre, ni cosa alguna diferente;

---

[10] A diferencia de Platón (*Timeo,* 48 a y sigs.), de Plotino (*Enéadas,* II, 4, 12) y del propio Aristóteles, Bruno no considera a la materia como objeto de un conocimiento inferior, sino que, por el contrario, a ella se llega por la razón, no por los sentidos. Y no podía ser menos tras haber intelectualizado Bruno a la materia hasta tal punto que es poco menos que una divinidad, y no, como acostumbraban considerarla los antiguos platónicos y desde luego los peripatéticos, como pura privación, tinieblas, negatividad entitativa. En cambio, en algunos de los tratados herméticos, es decir, en aquellos a los que se les titula de gnosis optimista, como el C. H. XII, la materia y los cuerpos aparecen como energías del Dios que está en todas las cosas.

[11] En el texto: «Hor piacciavi formar questa raggione.»

sino que tras ser sangre se hace embrión, acogiendo la esencia de embrión; que tras ser embrión adopta la esencia de hombre y se hace hombre... De la misma manera que en el sujeto formado por la naturaleza y que constituye la sustancia del arte, aquello que era árbol se hace mesa, lo que era mesa adquiere la esencia de puerta y deviene puerta.

GERVASIO.—Ahora lo he comprendido muy bien. Mas este sujeto de la naturaleza me parece que no puede ser cuerpo ni tener ninguna cualidad, pues aquello que ahora está bajo una forma y un ser natural, luego [está] bajo otra forma y ser, no se manifiesta corporalmente como la madera o la piedra, que siempre dejan ver lo que son materialmente, sea la que fuere la forma bajo la que aparezcan[12].

TEÓFILO.—Decís bien.

GERVASIO.—Pero, ¿qué haré yo cuando haya de discutir esta idea con algún obstinado que no quiera creer que hay una sola materia bajo todas las formaciones de la naturaleza, así como es una sola [la materia] que hay bajo todas las formaciones de cada arte? Porque a ésta, que se la ve con los ojos, no se la puede rechazar; mas a aquélla, que sólo con la razón se ve, sí se la puede rechazar.

TEÓFILO.—Despedidlo y no le respondáis.

GERVASIO.—¿Pero y si me importunase pidiendo evidencia y fuese alguna persona respetable, al que más bien que despedirle pudiera despedirme y que tuviese como afrenta el que yo no le respondiese?

TEÓFILO.—¿Qué harás si un semidiós ciego, digno de no importa qué honor y veneración, es arbitrario, inoportuno y empecinado en su deseo de conocer y ver los colores, y digamos que aun las figuras exteriores de las cosas naturales y que pregunta, por ejemplo: ¿cuál es la forma del árbol?, ¿cuál es la forma de los montes?, ¿la de las estrellas?, y aún: ¿cuál es la forma de la estatua, la del vestido?, y así de las demás cosas artificiales, que tan manifiestas son para los que tienen vista?

GERVASIO.—Le respondería que si tuviese ojos no me pediría evidencia, sino que por sí mismo podría verlo, pero que siendo ciego es imposible que incluso otros se lo muestren.

---

[12] En el texto: «Che sempre si fan veder quel che sono materialmente, o soggetivamente pongansi pure sotto qual forma si voglia.»

TEÓFILO.—De manera semejante podrás decir a esos personajes que si tuviesen entendimiento no pedirían otra evidencia, sino que podrían ver [la materia] por sí mismos.

GERVASIO.—Esta respuesta avergonzaría a unos, y otros la considerarían demasiado cínica.

TEÓFILO.—En ese caso les hablaréis más solapadamente así: «Ilustrísimo señor mío, o Sagrada Majestad, al igual que hay cosas que no pueden ser evidentes sino para la mano y el tacto, otras para el oído y otras sólo para el gusto, y otras no más que para los ojos, así esta materia de las cosas naturales no puede ser evidente sino para el entendimiento.»

GERVASIO.—Entonces el personaje, dándose cuenta del trato, por no ser ni tan oscuro ni tan solapado, tal vez me replicase: «Eres tú el que no tiene entendimiento; yo tengo más de lo que puedan tener todos tus semejantes.»

TEÓFILO.—Tú [entonces] no le darías más crédito que si un ciego te dijese que eres tú el ciego y que él ve más que cuantos creen ver lo que tú crees [ver].

DICSONO ARELIO.—Bastante se ha dicho ya para aclarar más que nunca se haya hecho la significación del nombre «materia» y lo que se debe entender como materia en las cosas naturales. Así Timeo[13] el pitagórico enseña a encontrar en la transmutación de un elemento en otro la materia que está oculta y que sólo por una cierta analogía puede ser conocida. «Donde estaba la forma de la tierra —dice— a continuación aparece la forma del agua»; y aquí no se puede pretender que la una reciba la forma de la otra, porque un contrario no acepta ni acoge al otro, es decir, lo seco no acoge a lo húmedo, o más bien la sequedad no acoge a la humedad, sino que es por una tercera cosa por lo que es expulsada la sequedad e introducida la humedad; esa tercera cosa es el sujeto de uno y otro contrario, y no es contraria a ninguno [de ellos][14]. Por consiguiente si es impensable que la tierra sea aniquilada, es preciso estimar que alguna cosa que estaba en la tierra ha persistido y está en el agua: por la misma razón, cuando el agua es transmutada en aire —porque la virtud del calor viene a reducirla a humo o a vapor—, esa cosa persistirá y subsistirá en el aire.

---

[13] Timeo de Locres, en la Magna Grecia, perteneció a la secta de los pitagóricos. Vivió, al parecer, en tiempos de Sócrates, y pasa por ser maestro de Platón. Cicerón afirma que ambos tenían muy estrechas relaciones. Fue un gran astrónomo, como se deduce del diálogo que Platón le dedicó; y el Escoliasta dice que escribió libros de matemáticas y un tratado *De la Naturaleza,* según la doctrina de Pitágoras. Proclo le atribuye un tratado *Sobre el alma del mundo y la Naturaleza,* mas parece ser, si no de un discípulo suyo, de un plagiario de Platón. Véase Th. H. Martin, *Estudios sobre el Timeo,* t. I, pág. 50. El pasaje al que alude Bruno se encuentra en el *Timeo,* 49 c. Dice así: «En primer lugar eso que nosotros acabamos de llamar agua, al condensarse, por lo que aparece a nuestros ojos, se convierte en piedras y en tierra y así lo vemos... Del agua nacen nuevamente tierra y piedras...» Aquello que sirve de «soporte y nodriza» —como en ese mismo pasaje dice Platón—, de las cosas que mudan es la materia.

TEÓFILO.—De esto se puede concluir, aun a su despecho, la opinión según la cual nada se aniquila y pierde el ser, salvo la forma accidental exterior y material. Por eso ni la materia ni la forma sustancial de cualquier cosa natural —es decir, el alma—, son indisolubles ni aniquilables y no pierden su ser del todo y en todo; tales no pueden ser las formas sustanciales de los peripatéticos y otros semejantes que sólo consisten en cierta complexión y orden de los accidentes; y todo aquello que designan, salvo la materia prima, no es más que accidente, complexión, disposición de las cualidades, principio de definición, quididad. De ahí que algunos monjes, metafísicos sutiles[15], queriendo más bien excusar que acusar la insuficiencia de su numen Aristóteles, han encontrado que la humanidad, la bovinidad, la olividad son formas sustanciales específicas. Esta humanidad, así como la socrateidad, esta bovinidad, esta caballeidad son la sustancia de lo plural[16]; todo esto lo han hecho para dar [a la multiplicidad] una forma sustancial que merezca el nombre de sustancia, así como la materia tiene el hombre y ser de sustancia. Pero no por eso sacaron nunca provecho alguno; porque si les preguntáis, por orden: ¿En qué consiste el ser sustancial de Sócrates?, responderán: En la Socrateidad. Si después preguntáis: ¿Qué entendéis por Socrateidad?, responderán: La propia forma sustancial y la propia materia de Sócrates. Dejemos ahora a esta sustancia que es la materia y decidme: ¿Qué es la sustancia como forma? Algunos responderán: Su alma. Preguntad: ¿Qué cosa es esta alma? Si dijeran que es una entelequia y perfección del cuerpo, capaz de vivir, considerad que eso es un accidente. Si dicen que es un principio de vida, sensibilidad, vegetalidad y entendimiento, considerad que, aun cuando este principio es sustancial en su aceptación fundamental, que es la que nosotros adoptamos, sin embargo, estos [filósofos] no la presentan sino como accidente; porque ser principio de esto y aquello no da razón sustancial y absoluta sino accidental y relativa a aquello que es principiado, así como no se dice mi ser y sustancia, declarando aquello que hago o puedo hacer, pero sí [declarando] lo que yo soy, considerado absolutamente. Ved, pues, cómo tratan esta forma sustancial que es el alma, a la que, aun cuando por azar la han reconocido como sustancia, nunca por ello la han considerado ni designado como sustancia. Esta conclusión[17] podéis verla aún con más evidencia si les preguntáis en qué consiste la forma sustancial de una cosa inanimada, así la forma sustancial de la madera. Se creerán muy sutiles [diciendo]: en la madereidad. Ahora quitad esa materia que es común al hierro, a la madera y a la piedra, y decid: ¿Qué queda como forma sustancial del hierro? Nunca os dirán nada más que accidentes. Y éstos son principios de individuación y dadores de particularidad, porque la materia no se constriñe a la particularidad, sino por alguna forma; y pretenden que, por ser principio constitutivo de una sustancia, sea esta forma sustancial, pero después no la pueden manifestar físicamente sino accidentalmente. Y al fin, cuando todo lo han intentado dentro de sus posibilidades, tienen una forma sustancial, sí, pero no natural, sino lógica; lógica y de este modo, a la postre, ponen como principio de las cosas naturales un concepto lógico.

---

[14] Cfr. *Timeo,* 50 e: «Conviene que lo que ha de recibir en sí todos los géneros esté por sí mismo al margen de todas las formas.» Aristóteles, *Física,* I, 5: «Los principios no deben estar formados ni unos de otros ni de otras cosas, sino que todo ser debe estar formado de los principios.»

[15] Alusión a Gilbert de la Porrée y a los Escotistas.

[16] Bruno critica también a los Escotistas en el *Acrotismus,* el polémico escrito que en París puso en peligro su vida: ¡Por arremeter contra la filosofía «vulgar» de Aristóteles! Para Tomás de Aquino la materia era el principio de individuación, en cambio para Duns Scoto era la forma especial del individuo o *haecceitas,* el *tode ti einai* de Aristóteles.

---

[17] Gentile lee «conclusión» *(Op. it.*, ed. G., I, 211). El texto original dice en realidad «confusión». Namer traduce también «conclusión».

DICSONO ARELIO.—¿No se percata Aristóteles de esto?

TEÓFILO.—Creo que muy ciertamente se da cuenta, pero no pudo remediarlo; por eso dice que las diferencias últimas son innombrables e ignotas.

DICSONO ARELIO.—Me parece claro que de ese modo confiesa su ignorancia, y por eso estimo que hago mejor abrazando aquellos principios filosóficos que en esta importante pregunta no alegan ignorancia, como hacen Pitágoras, Empédocles y tu Nolano, cuyas opiniones ayer tocaste.

TEÓFILO.—Esto pretende el Nolano: que uno es el entendimiento que da el ser a toda cosa; los pitagóricos y Timeo lo llaman *dador de las formas;* que una es el alma y principio formal, que se hace e informa toda cosa, llamada por los mismos *fuente de las formas;* que una es la materia, de la que se hace y conforma toda cosa, llamada por todos *receptáculo de las formas*[18].

DICSONO ARELIO.—Esta doctrina —porque parece que nada le falta— me agrada mucho. Y es verdaderamente necesario que al igual que podemos poner un principio material constante y eterno, pongamos un principio formal semejante. Vemos que todas las formas naturales salen de la materia y a ella retornan; de donde parece que nada es realmente constante, firme, eterno y digno de estimarlo principio, salvo la materia. Aparte de que las formas no tienen el ser sin la materia, en la que se engendran y corrompen, en cuyo seno surgen y se refugian; por eso la materia, que siempre permanece idéntica y fecunda, debe tener la prerrogativa principal de ser reconocida como único principio sustancial, es decir, aquello que es y permanece siempre. Y a las formas todas juntas [es preciso] que no las entendamos más que como variadas disposiciones de la materia, que van y vienen, surgen y se renuevan, de manera que ninguna puede tener valor de principio. Por eso hay filósofos que, tras haber examinado atentamente la razón de las formas naturales —habiendo sido capaces de apartarse de Aristóteles y otros semejantes— han concluido, en definitiva, que aquéllas no son más que accidentes y circunstancias de la materia, y que en consecuencia la prerrogativa del acto y la perfección se le debe atribuir a la materia y no a las cosas, de las que podemos decir que no son sustancia ni naturaleza, sino cosas de la sustancia y de la naturaleza, sustancia que dicen es la materia; [pues] para ellos es un principio necesario, eterno, divino y, según el moro Avicebrón, *el Dios que está en todas las cosas.*

---

[18] Para Bruno hay en el universo una sola sustancia: el Alma-Materia, regida por el Entendimiento universal que es intrínseco a esa sustancia, siendo él mismo sustancia. Todo lo demás: las disposiciones de la materia que el Entendimiento actualiza llevándolas a la existencia, es decir, las formas transitorias de la naturaleza (que para Aristóteles eran las sustancias primeras) no son más que accidentes, complexiones de la materia, sombras inanes.

TEÓFILO.—Han sido llevados a este error porque no conocen más forma que la accidental; y este moro, que de la doctrina peripatética en la que se había alimentado aceptó la [pretendida] forma sustancial, juzgándola, sin embargo, cosa corruptible y no sólo cambiante en relación con la materia [sino juzgándola también] cosa engendrada y que no engendra, fundada y que no funda, producida y que no produce, la rechazó y tuvo por vil en comparación con la materia estable, eterna, progenitoria, madre. Y esto ciertamente ocurre a aquellos que no saben lo que nosotros sabemos[19].

DICSONO ARELIO.—Esto está muy bien reflexionado; pero ya es hora de que de la digresión retornemos a nuestro propósito. Ya sabemos distinguir la materia de la forma, tanto de la accidental —sea ella la que se quiera—, como de la sustancial; falta por examinar cuál es su naturaleza y realidad[20].

DICSONO ARELIO.—Volviendo a nuestro argumento: ¿pretendéis que sin error ni incurrir en contradicción se pueda definir la materia de diversas maneras?

TEÓFILO.—Sí, en verdad, al igual que de un mismo objeto pueden juzgar sentidos diferentes, y una misma realidad se puede insinuar de diversas maneras. Además, como ya lo hemos apuntado, podemos considerar una cosa desde diferentes ángulos. Muchas cosas buenas han dicho los epicúreos, aun cuando apenas si se elevaron sobre la cualidad material. Muchas cosas excelentes dio a conocer Heráclito[21], si bien no llegó a elevarse hasta el alma. Anaxágoras no dejó de sacar provecho de la observación de la naturaleza, porque no solamente en ella, sino tal vez también fuera y por encima [de ella] reconoció un Entendimiento que Sócrates, Platón, Trimegisto y nuestros teólogos han llamado Dios[22]. En el descubrimiento de los arcanos de la naturaleza, aquellos que parten del conocimiento experimental de los simples[23] —así es como los llaman— no adelantan menos que quienes comienzan por la teoría racional y entre aquéllos [no adelantan] menos quienes parten de las complexiones que quienes parten de los humores[24]; y estos últimos [adelantan] igual que quienes parten de los elementos sensibles o, más arriba aún, de los [elementos] absolutos[25], o bien de la ma-

---

[19] «Lo que» no saben lo que nosotros sabemos es que la realidad del universo es la Materia-Alma.

[20] Saltamos algunos párrafos, que son en realidad una digresión del tema que se debate.

[21] Para Bruno la más alta concepción de Heráclito está, siguiendo a Plotino, en el «fuego siempre viviente». En el fragm. 30 leemos: «Este mundo...

---

fue siempre, es ahora y será fuego siempre viviente, que se prende y apaga mediadamente.» En el fragm. 90 leemos: «Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego en todas las cosas, así como las mercancías por oro y el oro por las mercancías.» El fuego viene a ser, cual dinero, la *forma* universal de cambio. Constante y versátil hace transparentes las cosas, las hace respectivas —como fuego y oro que es. Joël, E. Zeller, Burnet y Stefanini hacen coincidir el fuego con el logos. De este modo tenemos que el fuego no es meramente el elemento de que se componen los seres —como eran el agua y el aire para Tales y Anaxímenes, respectivamente— sino también el alma y Dios, la fuerza organizadora del universo. Kirk opina que la identificación de mundo-fuego-*logos* se debe en gran medida a Platón y a Aristóteles. Lo que sí parece evidente es que el fuego no es mera pasividad, elemento puramente material, sino que es el principio de animación y aún de organización —como el oro en la economía—, que preside las mutaciones de las cosas.

[22] En cierto modo Bruno realiza en su filosofía la *krasis* del pensamiento antiguo. En él harmonizan y reciben nuevo impulso: el materialismo epicúreo, el fuego de Heráclito, el Entendimiento de Anaxágoras, el mundo inteligible de Platón y Plotino, la Unidad primigenia de éste y de Pitágoras, la *Mens* y la Palabra de Hermes Trismegistos y los *prisci theologi*. De los epicúreos —vía Lucrecio, *De rerum natura*—, toma el concepto de una materia indestructible, de unos átomos, indestructibles e impenetrables, que se presentan como un nivel más cercano, menos primigenio, que la materia universal, en la constitución de las cosas naturales. De Lucrecio toma también el concepto de vacío, y de un universo infinito y sin centro; para esto véase el diálogo V, y el *Infinito.*

[23] Los simples pueden ser los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra, o, quizá, el azufre, el mercurio y la sal.

[24] Se refiere a los cuatro humores de la medicina hipocrático-galénica. Como hizo notar Jacchin ni Galeno ni los autores antiguos definieron suficentemente la naturaleza del humor, ni su origen ni cómo se forma en el cuerpo. Paracelso desechó y escarneció la división de los cuatro humores.

[25] Alusión a los átomos insecables, indestructibles. En *De minimo,* I, 5, distingue entre el mínimo relativo, proporcional a nuestra percepción, y el mínimo absoluto, irreductible a otro elemento.

teria una, principio éste el más elevado y claro de todos. A veces aquel que recorre el camino más largo no hará por ello mejor peregrinación, sobre todo si su finalidad no es tanto la contemplación como la operación. Acerca del modo de filosofar, no será menos adecuado explicar las formas como a partir de un [principio] que las implica, que [explicarlas] como desde un caos, o distribuirlas como desde una fuente ideal, o llevarlas al acto como desde una posibilidad, o sacarlas como de un seno, o elevarlas a la luz como desde un ciego y tenebroso abismo; porque todo fundamento es bueno si es adecuado al edificio, toda semilla es conveniente si sus árboles y frutos son los que se desean.

DICSONO ARELIO.—Ahora, para volver a nuestro objetivo, dad, por favor doctrina clara sobre este principio [material][26].

TEÓFILO.—Ciertamente a este principio que se llama materia se le puede considerar de dos maneras: en primer lugar, como potencia; en segundo, como sujeto. Tomado en la propia significación de potencia, nada hay donde, en cierto modo y según su razón apropiada, no se le puede encontrar; tanto los pitagóricos, como los platónicos, los estoicos y otros no la han situado menos en el mundo inteligible que en el sensible. Y nosotros, no entendiéndola exactamente como aquéllos la entendieron, sino desde un punto de vista más elevado y explícito, razonamos sobre la potencia o posibilidad de esta manera: La potencia se diferencia comúnmente en activa, por medio de la cual su sujeto puede obrar, y en pasiva, por medio de la cual puede, de alguna suerte, ser o recibir o tener o devenir sujeto de un eficiente[27]. Por el momento no discurriremos sobre la potencia activa. En su sentido pasivo, a la potencia, aun cuando no siempre sea pasiva, se la puede considerar relativa o absolutamente[28]. Y así nada hay de lo que se pueda decir que es sin que se pueda decir que puede ser. Y esta [posibilidad] responde con tanta exactitud a la potencia activa que de ningún modo la una es sin la otra[29]. Así, pues, si siempre ha existido la potencia de hacer, producir, crear, siempre ha existido [igualmente] la potencia de ser hecho, producido y creado; la una implica a la otra; quiero decir que siendo puesta la una, la otra es puesta necesariamente. Esta potencia [pasiva] no acusa defecto en la potencia de que hablamos[30], sino que más bien confirma [su] virtud y eficacia, de manera que, en definitiva, hallamos que es una y absolutamente idéntica con la potencia activa. No hay filósofo ni teólogo que vacile en atribuirla al primer principio sobrenatural[31]. Porque la posibilidad absoluta, por la que las cosas que son en acto pueden ser, no es anterior a la actualidad ni tampoco posterior a ella. Además, el poder ser es [coeterno] con el ser en acto y no lo precede; pues si aquello que puede ser se hiciese a sí mismo, sería antes de ser hecho[32]. Examina ahora el primero y supremo principio que es todo cuanto puede ser; no sería todo si no pudiese serlo todo; en él, pues, acto y potencia son la misma cosa.

---

[26] Aquí es donde termina la larga digresión que empezaba en página 110. Véase n. 20.

[27] A la materia se la puede considerar como potencia y como sujeto. Aquí la va a considerar como potencia. En cuanto que potencia, puede ser potencia activa y potencia pasiva, es decir, agente y paciente.

[28] Namer hace coincidir la Potencia absoluta con Dios, siendo la Unidad de la posibilidad absoluta y del acto absoluto, de la potencia activa y de la potencia pasiva. Se trata, en efecto, de Dios, pero del tipo del *natura deus in rebus.*

---

[29] Cfr. Cardenal de Cusa, *De docta ignorantia,* II, 7: «Nada, pues, parece preceder al Poder. Cómo, pues, sería algo si no pudiera ser. La posibilidad, pues, desciende de la eterna unidad.» (Trad. M. Fuentes Benot, Aguilar, 1961.)

[30] En el texto: «Perchè non dice imbecillità in quello di cui si dice.»

[31] Parece aludir a *Docta Ign.*, II, 8, de Nicolás de Cusa: «Así, en la posibilidad absoluta dijeron que estaba potencialmente la universalidad de las cosas, y esta posibilidad absoluta es ilimitada e infinita a causa de su carencia de forma y por su aptitud hacia todas.» Más adelante, en este mismo capítulo, dice: «Por lo cual, la posibilidad absoluta en Dios es Dios» (ed. cit.).

[32] En Avicebrón (Salomón Ibn Gabirol) leemos: «Como además coinciden asimismo la forma general corpórea y la forma general espiritual en una esencia común, resulta de ello una materia absolutamente general y una forma absolutamente general» (pág. 227 de *Fons vitae,* ed. latina de Clemens Bäumker, Múnich, 1892). En la página 13 leemos: «Siendo una la materia universal de todas las cosas, le es propio lo siguiente: que existe por sí misma, que tiene una sola esencia, que soporta la diversidad, [y] que da a todas las cosas su esencia y nombre.» En otro pasaje afirma que es imposible que la forma preceda a la materia o que la materia preceda a la forma, pues jamás se separan. En el *De potest,* t. I, pág. 25, del Cusano (ed. de Bâle) leemos: «La posibilidad absoluta.... por la que aquellas cosas que están en acto, pueden estar en acto, no precede ni tampoco sigue a la actualidad. ¿Pues cómo podría darse la actualidad absoluta y el acto de ambas potencias.»

No ocurre lo mismo en las demás cosas[33], las cuales, en tanto son aquello que pueden ser, podrán sin embargo no ser tal vez o ciertamente otra cosa, o [podrán no] ser de modo diferente a como son; porque ninguna otra cosa es todo lo que puede ser. El hombre es lo que puede ser, mas no es todo lo que puede ser. La piedra no es todo lo que puede ser, pues no es cal, no es vasija, no es polvo, no es hierba. Aquello que lo es todo cuanto puede ser es uno, el cual, en su ser, comprende a todo ser. Él es todo lo que es y puede ser un objeto cualquiera[34]. Ninguna otra cosa es así. Por eso la potencia no es igual al acto, pues no es acto absoluto, sino limitado; además, la potencia está siempre limitada a un acto, porque nunca tiene más que un ser específico y particular [a la vez]; y aun si aspira a toda forma y acto no es más que por medio de ciertas disposiciones y por una sucesión de seres[35].

Toda potencia, pues, y todo acto, que en el principio están como complicados, unidos y unificados, en los seres particulares están explicados, dispersos y multiplicados. El universo, que es el gran simulacro, la gran imagen y unigénita naturaleza, es también todo lo que puede ser a través de sus especies, los miembros principales y el contenido de toda la materia, a la que nada se agrega y a la que nada falta, [ella que es la] forma única y total; mas no es, sin embargo, todo lo que puede ser en diferencias, modos, propiedades e individuos; por consiguiente no es más que la sombra del acto primero y de la potencia primera, y en él [el universo] la potencia y el acto no son absolutamente la misma cosa, porque ninguna parte suya es todo cuanto puede ser. Por otro lado, según el modo específico que hemos señalado, el universo es todo lo que puede ser, de una manera explicada, dispersa, distinta. Su primer principio lo es sin diferencias y como unidad; porque todo [él] es todo y lo mismo simplicísimamente, sin diferencias, sin distinciones[36].

---

[33] A continuación hablará sobre la potencia relativa, tras haberse referido a la potencia absoluta.

[34] Cfr. Cardenal de Cusa, *Docta Ign.*, II, 9: «Por ello, las formas de las cosas no son distintas sino en cuanto son contractas. En cuanto son absolutamente, son una indistinta, que, en lo divino, es el Verbo.» Esta concepción aparece en el *Poimandres* y otros tratados herméticos. Según Namer, Bruno se inspiró no sólo en Trismegistos sino también en Boecio.

[35] Tenemos, pues, que la potencia no coincide con el acto por estar inevitablemente limitada en un momento dado a una serie de actualizaciones dadas y limitadas. Esos estados serían como disfraces de su infinitud: la potencia de la materia aparece como consumado transformista.

DICSONO ARELIO.—Este acto absoluto, que es idéntico a la potencia absoluta, no puede ser comprendido por el entendimiento si no es por modo de negación[37]; no puede ser comprendido ni en tanto él puede serlo todo ni en cuanto lo es todo. Porque cuando el entendimiento quiere comprender ha de formarse las especies [así como] asimilarse, medirse e igualarse a ellas, mas esto es imposible porque el entendimiento nunca es tan grande que no puede ser más grande; y aquel [acto absoluto] por ser inmenso por todos sus lados y modos no puede ser mayor. Y no hay, pues, ojo que pueda aproximarse o tener acceso a luz tan elevada y a abismo tan profundo.

TEÓFILO.—La coincidencia de este acto con la potencia absoluta ha sido muy claramente descrita por el espíritu divino, allí donde dice: *Tenebrae non abscurabuntur te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius*[38]. Así, pues, para concluir, considerad cuán grande es la excelencia de la potencia, a la cual —llamadla si os place esencia de la materia— no la han penetrado los filósofos vulgares. Sin menoscabo de la divinidad podéis elevarla más alto que Platón en su *Política* y el *Timeo*[39]. Por haber exaltado éstos en demasía la esencia de la materia, han escandalizado a algunos teólogos. Lo que ha ocurrido o porque los unos no se explicaron bien o porque los otros no han comprendido bien, ya que [aquéllos] siempre adoptan la acepción de materia como sujeto de las cosas naturales, nutridos como están solamente con las sentencias de Aristóteles; y no piensan que para los segundos la materia es, según su expresión, común para el mundo inteligible y para el sensible[40]; adoptan, pues, una acepción equívoca basada en una analogía[41]. Por eso, antes de condenarlos, hay que examinar seriamente sus opiniones y hacer distinciones en los lenguajes como en los sentimientos; habida cuenta que, aunque todos alguna vez coinciden en una noción común de la materia, en seguida divergen con otra que les es propia. Y por lo que atañe a nuestro propósito, es imposible —suprimido el nombre de materia— que haya teólogo, por más capcioso y malévolo que sea su espíritu, que me pueda imputar impiedad por lo que digo y entiendo sobre la coincidencia de la potencia y el acto, tomando uno y otro término absolutamente. De ahí quisera concluir, en la medida de lo permitido, que el simulacro de este acto y esta potencia[42] (por estar en acto específico todo cuanto está en potencia específica, ya que el universo, según esta apreciación, es todo lo que puede ser, sea lo que fuere el acto de la potencia en las cosas múltiples)[43] posee una potencia que no está separada[44] del acto, un alma que no está separada de lo animado —no me refiero al compuesto, sino al simple. Así, pues, el universo comportará un primer principio que se entenderá indistintamente material y formal, a semejanza del susodicho principio [sobrenatural que es] potencia y acto absolutos. De ahí que no sea difícil ni pesado aceptar, en última instancia, que *el todo, según la sustancia, es uno,* como tal vez lo entendió Parménides, innoblemente tratado por Aristóteles[45].

---

[36] Anaxágoras: «Todo está en todo, nada existe aisladamente, sino como en el origen todo está juntamente.» El Cusano dedicó un capítulo, el quinto del libro II de su *Docta Ign.*, a la consideración del «todo está en todo».

Saltamos a continuación algo más de dos páginas.

[37] Cfr. *Docta Ign.*, I, 3: «La quididad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su puridad inalcanzable.» Tanto Hermes Trismegisto, como el Pseudo-Dionisio Aeropagita y el Cardenal de Cusa proclaman que a la Divinidad Suma sólo se la puede alcanzar por un movimiento no racional, no discursivo, no analógico de la mente. De la Inefable Palabra divina, del Dios Infigurable, arranca la teología negativa. Para la teoría bruniana del conocimiento remito al lector a *De umbris, De imaginum* y al comienzo de *Infinito.*

[38] Salmo CXXXVIII, 12. «Las tinieblas no son para ti oscuras. La noche brilla como el día para ti, y la oscuridad como la luz.»

[39] Bruno se refiere, según Namer, al Comentario de Calcidio, *Timaeus*, que trata sobre el diálogo homónimo de Platón.

---

[40] En Plotino, *Enéadas,* II, 4, 4, leemos: «Hay un mundo inteligible y el mundo sensible es una imitación de aquél; éste está compuesto de materia y forma; así pues, hay materia en aquél.» En las *Enéadas,* VI, 3, 1, repite Plotino la idea de que «nuestro mundo sensible es como la imagen del mundo inteligible», y, más adelante, que «la materia de este mundo se corresponde con el ser inteligible...». Pero cuidémonos de atribuir a Plotino el menor materialismo, pues la materia para Plotino es incapaz de engendrar; las formas y las diferencias no proceden de ella, sino que le vienen de fuera; es principio de «comunidad» para las sustancias, pero no es su principio de producción; éste lo constituye la forma, que es algo exterior a la materia, y que junto con ésta da lugar al mixto, modo de ser de las cosas del mundo.

[41] En el texto: «Prendendo il significato secondo una equivocatione analoga.»

[42] Es decir, el universo.

[43] «Atto et potenza numerale.»

[44] «Absoluta.»

DICSONO ARELIO.—Así que —aun cuando descendiendo por esta escala de la naturaleza se dé una sustancia doble, espiritual y material—, pretendéis, sin embargo, que la una y la otra se reducen a un [mismo] ser y a una [misma] raíz.

TEÓFILO.—[Sí], si os parece que podrán tolerarlo aquellos que no profundizan mucho.

DICSONO ARELIO.—Muy fácilmente [podrán tolerarlo], a condición de que no te eleves por encima de los términos de la naturaleza[46].

TEÓFILO.—Eso está hecho. Si no tenemos procedimiento y modo comunes de definir la divinidad, tenemos la particularidad de que, sin ser sin embargo contrarios ni ajenos a los otros, [los nuestros] son más claros tal vez y más explícitos según la razón. Ésta no se halla por encima de nuestro discurso, [y] de ella no os he prometido abstenerme.

---

[45] El lector juzgará si Aristóteles trató innoblemente o no a Parménides; *Física,* I, iii: «Igual método [que contra Meliso] debe emplearse contra Parménides en los razonamientos que se le opongan, y su refutación puede formularse así: por un lado, las premisas son falsas [es decir, que el ser es uno], y, por otro, la conclusión carece de valor. Las premisas son falsas porque toma el ser en el sentido absoluto, mientras que sus acepciones son múltiples. La conclusión no es válida, puesto que, si se toman como datos únicos las cosas blancas, estando el ser significado por lo blanco, las cosas blancas no por ello dejarían de constituir multiplicidad y no unidad...» El de Aristóteles quizá no sea un razonamiento innoble pero sí es, ciertamente, incorrecto y sofístico. Es pura presunción de Aristóteles el «que se tomen como datos únicos las cosas blancas», que muy bien se las ha inventado el propio Aristóteles para obviar la refutación de Parménides. Lo que se toma es el «ser» de las cosas blancas y de las no blancas, y ese ser sólo mediante la intuición se capta; además, no aparece como «datos», sino como condición de todo dato, y su acepción no es equívoca, sino en todo caso infinita, pues él expresa el acto puro de la existencia. Lo que Bruno jamás perdonará a Aristóteles es su incapacidad para aprehender la vigorosa e inefable unidad en la que todos los seres copulan y se comunican, nunca le perdonará el que haya dividido insaciablemente mediante fantasías lógicas lo que en la naturaleza y el entendimiento se presenta como unidad e indivisibilidad. Por eso Aristóteles no alcanzó la Verdad —como dirá Bruno—, porque se quedó colgado en las transitorias minucias en las que el ser disfraza, sin llegar a *saber* que *son solamente* disfraces. Véase también, *Metafísica,* I, 5.

[46] Se trata de una precaución oratoria, que aparece otras veces en la *Causa* y en otros escritos, como observa Namer. Pero no es sólo una precaución, sino también una exigencia del tratamiento «natural» del universo.

DICSONO ARELIO.—Bastante se ha dicho sobre el principio material, según el punto de vista de la posibilidad o potencia; ¿queréis, para mañana, prepararnos a la consideración de lo mismo [principio], según la acepción de sujeto?

TEÓFILO.—Así lo haré.

GERVASIO.—Hasta la vista.

POLIHIMNIO.—*Bonis avibus.*

DIÁLOGO IV

Interlocutores: DICSONO ARELIO, TEÓFILO, GERVASIO
y POLIHIMNIO

TEÓFILO.—¿No vemos cómo los peripatéticos y aun los platónicos dividen la sustancia según la diferencia de corporal e incorporal? Mas como estas diferencias se reducen a una misma potencia genérica es necesario entonces que las formas sean de dos suertes: unas trascendentes, es decir, superiores al género, y se las llama principio, así *entidad, unidad, uno, cosa, algo,* y semejantes; las otras son las propias de un género distinto de otro, así *sustancialidad, accidentalidad*[1]. Las primeras no marcan distinción en la materia y no hacen de ella dos potencias diferentes, sino a la manera de términos universales que comprenden tanto las sustancias corporales como las incorporales, designando la [sustancia] universal, común e idéntica a las unas y a las otras[2]. En efecto —dice Avicebrón—, «¿qué nos impide que antes de conocer la materia de las formas accidentales, es decir, el compuesto, reconozcamos la materia de la forma sustancial, que es parte del compuesto; [qué nos impide] igualmente que, antes de conocer la materia contraída bajo las formas corporales, reconozcamos una potencia [común] susceptible de ser distinguida por la forma corporal [y] por la incorporal, disoluble [la primera], indisoluble [la segunda]?»[3].

---

[1] A los primeros se les llama los *trascendentales,* y superan la multiplicidad de los géneros; los segundos son predicamentos o categorías de los géneros.

[2] Lo que Bruno quiere decir en este párrafo y en el siguiente es que hay una sustancia común e idéntica para los seres corporales e incorporales, actuando esa forma universal de la corporeidad y la incorporeidad como sujeto de ambas.

[3] Cfr. Ibn Gabirol, *Fons Vitae,* IV, 15: «La materia primera, que porta todo, es una; porque reúne la materia de las cosas sensibles y de las inteligibles, de modo que todas son una sola materia.»

Aún más, si todo lo que existe, comenzando por el ente sumo y supremo comporta un cierto orden y guarda una dependencia, una escala, en la que se asciende de las cosas compuestas a las simples, de éstas a las simplicísimas y absolutas a través de grados intermedios y copulativos que participan de la naturaleza de uno y otro extremo, distinguiéndose según su esencia propia[4] —no hay orden donde no haya cierta participación, no hay participación donde no haya cierto entrelazamiento, no hay entrelazamiento sin alguna participación—; en consecuencia es necesario que haya un solo principio de subsistencia para todas las cosas que son subsistentes. Agrega a esto que la propia razón no puede dejar de presuponer, frente a cualquier cosa susceptible de distinción, una cosa indistinta; hablo de las cosas existentes, porque entiendo que la oposición ser y no ser no tiene distinción real, sino vocal, verbal y lógica[5]. Esta cosa indistinta es una esencia común [a todas las cosas], a la cual se le añade la diferencia y la forma distintiva. Y no se puede ciertamente negar que así como todo sensible presupone al sujeto de la sensibilidad, así todo inteligible [presupone] al sujeto de la inteligibilidad[6]. Se precisa, pues, que exista una cosa que responda a la esencia común de uno y otro sujeto, porque toda esencia está necesariamente fundada sobre algún ser, salvo la esencia primera, que es idéntica a su ser, porque su potencia es su acto, por ser, como dijimos ayer, todo lo que puede ser. Además, si la materia —según sus propios adversarios— no es corporal y precede, según su naturaleza, al ser corporal, ¿qué puede entonces hacerla tan ajena a las sustancias llamadas incorporales?

---

[4] En el texto: «e secondo la raggione propria a neutri». En este párrafo de una manera que recuerda a Plotino descubre Bruno la íntima trabazón que liga las diferentes jerarquías de seres. La religión hermética hizo abundante uso de esta concepción del ser y el mundo para su proyecto de exaltación divina del hombre. Este encadenamiento de los seres y las causas es lo que hace posible que el mago produzca maravillas, como se verá en *De magia.*

[5] En el texto: «ma vocale e nominale solamente».

[6] Cfr. Averroes, *De anima,* III: «Al igual que lo sensible se divide en dos géneros: la forma sensible y la materia sensible, así en el terreno de lo inteligible es preciso que haya algo que corresponda a estos dos géneros.» Por lo demás, no necesitamos insistir en las correspondencias que hay entre la concepción de la materia, la forma, la posibilidad de Bruno y la de Averroes.

Y no faltan peripatéticos que dicen que al igual que en las sustancias corporales se halla algo de formal y divino, así conviene que en las divinas haya algo de materia, a fin de que las cosas inferiores se ajusten a las superiores y el orden de las unas dependa del orden de las otras. Y los teólogos, aun cuando algunos se hayan nutrido con la doctrina aristotélica, no deben serme hostiles en este punto, si es que admiten que tienen una deuda mayor con la Escritura que con la filosofía y la razón natural. «No me adores, dice uno de los ángeles al patriarca Jacob, porque yo soy tu hermano»[7]. Ahora bien, si éste que habla es, como aquéllos lo entienden, una sustancia intelectual y afirma en su declaración que el hombre y él convienen en la realidad de un [mismo] sujeto —sea cual sea su diferencia formal— entonces tendrán los filósofos una prueba en el oráculo de estos teólogos.

DICSONO ARELIO.—Sé que decís esto por respeto, pues sabéis que no os cuadra mendigar razones en sitios que están fuera de nuestro campo.

TEÓFILO.—Decís bien y verdad, mas no alego esto como prueba y confirmación, sino para esquivar algún escrúpulo, en la medida de lo posible; porque no menos temo aparecer que ser contrario a la teología.

DICSONO ARELIO.—Los teólogos ponderados admitirán siempre las razones naturales, sea cual sea su orientación[8], siempre que no estén dirigidas contra la autoridad divina[9], sino que estén sometidas a ésta.

TEÓFILO.—Así son y serán siempre las mías.

DICSONO ARELIO.—Bien; seguid, pues.

TEÓFILO.—Plotino dice también en el libro *De la materia*[10] que «si en el mundo inteligible hay una muchedumbre y pluralidad de especies, es necesario que algo les sea común, al margen de la propiedad y la diferencia de cada una de ellas. Lo que es común se llama materia; lo que es propio y las distingue se llama forma». Agrega que «si el uno [el mundo sensible] es a imitación del otro [el mundo inteligible], la composición del uno es también a imitación de la del otro. Además, si el mundo inteligible no tuviese diversidad, no tendría orden; si no tuviese orden, no tendría ni belleza ni ornato[11]; todo esto se refiere a la materia». Por ello debemos considerar al mundo inteligible no únicamente como indivisible, sino como siendo también divisible y susceptible de distinción bajo algunos aspectos; división y distinción que no pueden ser comprendidas sin una materia-sujeto[12]. Y así como afirmo que toda esta muchedumbre converge en un solo ser impartible e inextenso, eso mismo diré de la materia[13], donde tantas formas se unen. Este ser, antes que se le conciba como múltiple y multiforme, existía en concepto uniforme, y antes que en concepto formado, existía en concepto informe.

---

[7] *Génesis,* XXXII, 29: «Tu nombre no será ya Jacob, sino Israel, porque has combatido con Dios.» Lo que Bruno quiere decir es que la sustancia del ángel, ¿y aun la de Dios?, es común al hombre; por tanto, el sujeto-materia absoluto es el mismo para los seres inteligibles y para los sensibles.

[8] En el texto: «quantumque discorrano».

[9] En el texto: «Pur che non determino contra l'autorità divina.»

[10] Alude, sobre todo, a la *Enéada* II, 4, 4.

DICSONO ARELIO.—Aun cuando en todo lo que brevemente habéis dicho hayáis proporcionado muchas y poderosas razones para llegar a la conclusión de que una sola es la materia, una sola la potencia por la que todo cuanto es está en acto, y que [esta materia] no con menos derecho conviene a las sustancias corporales que a las incorporales, siendo que no de manera diferente las unas tienen el ser por la potencia y las otras la potencia por el ser; aun cuando lo hayáis también demostrado con otras razones profundas, para quien considera y comprende con profundidad, yo quisiera, sin embargo, para la claridad de la doctrina, ya que no para su perfección, que lo especificaseis de alguna otra manera, que especificaseis cómo en esas naturalezas excelentes, cuales son las incorporales, se encuentra lo informe e indefinido, cómo puede en ellas subsistir la esencia de una materia común y cómo, por el advenimiento de la forma y el acto, no se las llama igualmente cuerpos[14]; cómo pretendéis que, allí donde no hay cambio ni generación ni corrupción, hay sin embargo materia, a la que siempre se ha puesto para otro fin; cómo podemos decir que la naturaleza inteligible es simple, diciendo al mismo tiempo que en ella hay materia y acto. Esto no lo pido para mí, para quien la verdad [de vuestra doctrina] es manifiesta, sino acaso para otros, que pueden ser más morosos y difíciles, como por ejemplo, Polihimnio y Gervasio.

---

[11] Además de pensar en Plotino, Bruno alude también a *Docta Ign.*, I, 5: «Quitado el número cesa la discreción, el orden, la proporción, la armonía, e, incluso, la misma pluralidad de los entes.»

[12] En texto: «qualche soggeta materia». Este pasaje se corresponde con la *Enéada* II, 4, 4.

[13] Cfr. *Enéada* II, 4, 4: «Pero si, aunque múltiple, es indivisible, esta multiplicidad en la unidad es en la unidad como en una materia.»

[14] En texto: «Medesimamente non si dicono corpi.»

TEÓFILO.—Diré, para resolver la pregunta, que así como el hombre según su propia naturaleza es diferente del león, según la naturaleza que le es propia a éste; sin embargo, según la común naturaleza de animal, sustancia corporal y otras semejantes, son indistintos y la misma cosa. Análogamente, según su propia esencia, la materia de las cosas corporales es diferente de la de las cosas incorporales. Así, pues, todo lo que alegáis: ser causa constitutiva de una naturaleza corporal, ser sujeto de transmutaciones de toda suerte y ser parte de compuestos, [todo eso] conviene a la materia [tomada] en su significación específica[15]. Porque la misma materia o —quiero decirlo más claro— aquello que puede ser hecho o puede ser o es hecho, o bien está determinado por las dimensiones y extensión del sujeto, y por las cualidades que tienen los seres cuantitativos —y a eso se le llama sustancia corporal y supone una materia corporal— o bien está determinado, si es que tiene una existencia nueva, [pero entonces] sin dimensiones, extensión ni cualidades y se le llama [entonces] sustancia incorporal y supone igualmente una materia [incorporal].

Así, a una potencia activa, común a las cosas corporales e incorporales, corresponde una potencia pasiva, tanto corporal como incorporal, y un poder ser corporal tanto como incorporal. Si entonces queremos decir composición tanto en una como en la otra naturaleza, debemos entenderlo de maneras diferentes, y considerar que en las cosas eternas se habla siempre de una materia que está siempre bajo un [mismo] acto, mientras que en las cosas mudables siempre contiene múltiples [actos]. En aquéllas la materia tiene siempre, y de una sola vez, todo cuanto puede tener, que es todo lo que puede ser, mientras que en el otro caso [la materia lo tiene] en tiempos diversos y según ciertas sucesiones[16].

---

[15] En texto: «Per la raggione propria.»

[16] Cfr. el pasaje del *Infinito* en que se dice: «Afirmamos que la potencia divina es infinita intensiva y extensivamente.» Véase págs. 171, y en otras.

DICSONO ARELIO.—Aun cuando algunos admiten la existencia de la materia en las cosas incorporales, lo entienden sin embargo en un sentido muy diferente[17].

TEÓFILO.—Cualquiera que sea la diferencia específica por la que la una llega a ser corporal y la otra no, por la que la una recibe cualidades sensibles y la otra no, y aunque parezca que no pueden tener común naturaleza una materia [por un lado] a la que repugna la cantidad y el ser sujeto de las cualidades (cuya esencia consiste en la extensión), y una materia [por otro lado] a la que no repugna ni lo uno ni lo otro, queda por saber si ambas son una misma cosa. Toda la diferencia depende —como muchas veces se ha dicho— de la contracción [de la materia] en una existencia corporal o no corporal. [Y ello es] al igual que en el ser animal todos los sensibles son una misma cosa —en cuanto sensibles—; mas, contrayéndose este género en especies diferentes, [adviene] que repugne al hombre ser león, y a este animal ser otro[18]. Y añado, si os place —ya que me diréis que lo que nunca es, antes debe ser considerado como imposible y antinatural que como natural—, que debemos pensar que la corporeidad es antinatural a la materia [incorporal], no hallándose ésta jamás bajo dimensiones; y que, si ello es así, no es verosímil que ambas materias tengan una naturaleza común, siendo que a la una no se la entiende contraída en ser corporal[19]; agrego, digo, que no podemos menos atribuir a la materia la necesidad de todos los actos dimensionales, que su imposibilidad, como queréis vos. La materia, por ser en acto todo cuanto puede ser, tiene todas las medidas, todas las especies de figuras y dimensiones; y como las posee a todas, a ninguna posee, porque lo que es cosas tan diversas, es preciso que no sea ninguna en particular. A lo que es todo conviene que excluya todo ser particular.

---

[17] Cfr. *Enéadas,* II, 4, 5: «Aquellos que dicen que la materia es sustancia tendrían razón si hablasen de la materia inteligible.» Para Bruno las dos materias son dos modos de expresarse una sustancia y sujeto únicos: la materia universal. Esos dos modos son las «contracciones» fundamentales de la materia; difiriendo, pues, desde el punto de vista de la especie, coinciden desde el punto de vista del género.

[18] David de Dinant dice que «gracias a Dios el hombre y el asno son uno, pero aparecen diferentes» (Alberto Magno, *Comm. Phys.*, I, 2, 10).

[19] En texto: «Prima che l'una se intenda esse contratta a l'esser corporea.» A la materia, viene a decir Bruno, no se la puede expresar imponiéndole cualesquiera tipos de limitaciones, especificaciones, determinaciones, pues todos esos atributos tienen su expresión y significación por ella, y porque, siendo principio de esas atribuciones, al tiempo que las comprende en sí complicadamente es radicalmente diversa, pues lo que es principio se opone a lo principiado, no sólo lo contiene complicándolo. A este propósito David de Dinnat dice: «Es, pues, manifiesto que hay una sola sustancia, común no sólo a todos los cuerpos, sino también a todas las almas, y que no es otra cosa que Dios mismo» (Alberto Magno, *Summa Creat.*, II, 12, 72).

DICSONO ARELIO.—¿Pretendes entonces que la materia es acto? ¿E incluso que la materia en las cosas incorporales coincida con el acto?

TEÓFILO.—Sí, como la posibilidad de ser coincide con el ser.

DICSONO ARELIO.—¿Entonces no se diferencia de la forma?

TEÓFILO.—En la absoluta potencia y en el acto absoluto nada [se diferencia]. [El acto absoluto] está, por consiguiente, en el extremo de la pureza, simplicidad, indivisibilidad y unidad, porque él lo es todo absolutamente. Si tuviese dimensiones determinadas, ser, figura, propiedades y diferencias determinadas, no sería absoluto, no lo sería todo[20].

DICSONO ARELIO.—¿Es entonces indivisible cualquier cosa que comprenda no importa qué género?

TEÓFILO.—Así es; porque la forma, que comprende todas las cualidades, no es ninguna de ellas; lo que posee todas las figuras, no posee ninguna en particular; lo que tiene todo el ser sensible, por eso mismo, no se siente. Más elevadamente indivisible es [todavía] lo que incluye todo el ser natural, más aún lo que incluye todo el ser intelectual, y altísimamente lo que incluye todo cuanto puede ser.

DICSONO ARELIO.—¿Sostenéis que, a semejanza de esta escala del ser, sea la escala del poder ser? ¿Y pretendéis que, al igual que asciende la razón formal, ascienda así la razón material?

TEÓFILO.—Sí, es verdad.

DICSONO ARELIO.—[Es] en profundidad y en altura [como] tomáis esta definición de materia y potencia.

TEÓFILO.—Ciertamente.

DICSONO ARELIO.—Pero no todos podrán comprender esta verdad, porque es ciertamente arduo captar el modo por el que se poseen todas las especies con dimensiones, sin [poseer] ninguna de ellas; todo el ser formal, sin [poseer] ninguna forma.

---

[20] En *Infinito* leeremos: «Porque el primer principio es simplicísimo, si fuese finito según un atributo, sería finito según todos los atributos.» Véase pág. 181.

TEÓFILO.—¿Comprendéis vos cómo puede ser [eso]?

DICSONO ARELIO.—Creo que sí; porque comprendo bien que el acto, por serlo *todo*, precisa que no sea cosa *alguna*.

POLIHIMNIO.—*Non potest esse idem totum et aliquod; ego quoque illud capio.*

TEÓFILO.—Entonces podréis comprender adecuadamente que, si quisiéramos poner la dimensionalidad como esencia de la materia, tal esencia no repugnaría a alguna suerte de materia; pero una materia difiere de la otra por ser la una absoluta, respecto a las dimensiones, y por estar la otra contraída en las dimensiones. La absoluta está por encima de todas y a todas las comprende; la contracta está comprendida por algunas y bajo algunas está.

DICSONO ARELIO.—Decís bien que la materia, en sí, no tiene dimensiones determinadas, y que, por eso, se la concibe indivisible, mas recibe las dimensiones según la razón formal que ella acoge. Unas dimensiones tiene bajo la forma humana, otras bajo la de caballo, otras bajo la de olivo, otras bajo la de mirto; así, pues, antes de ser bajo cualesquiera de estas formas, tiene en potencia todas estas dimensiones, así como tiene la facultad de acoger todas esas formas.

POLIHIMNIO.—*Dicunt tamen propterea quod nullas habet dimensiones.*

DICSONO ARELIO.—Y nosotros decimos que *ideo habet nullas, ut omnes habeat.*

GERVASIO.—¿Por qué queréis que las incluya a todas y no que las excluya a todas?

DICSONO ARELIO.—Porque no recibe las dimensiones como desde fuera, sino que las saca y hace surgir de su seno.

TEÓFILO.—Dices muy bien. Es, además, la manera habitual de hablar de los peripatéticos [el decir] que todo acto dimensional y toda forma surgen y salen de la potencia de la materia. Esto es lo que, parcialmente, entiende Averroes, el cual, árabe e ignorante de la lengua griega, comprendió, sin embargo, la doctrina peripatética mejor que todos los griegos que hemos leído; y habría entendido más si no hubiese sido tan adicto a su numen Aristóteles. Dice éste que la materia comprende, indeterminadamente, en su esencia las dimensiones, queriendo significar que éstas alcanzan la determinación ya con tal figura y dimensiones, ya con ésta o esa otra [figura] o con tales o cuales [dimensiones], según el devenir de las formas naturales. En este sentido se ve que la materia las produce como de sí misma y no las recibe como desde fuera. Esto es lo que, en parte, entendió Plotino, príncipe de la secta de Platón. Estableciendo la diferencia entre la materia de las cosas superiores y la de las inferiores, dice que la primera lo es todo juntamente, y que poseyéndolo todo, nada hay en que pueda mudarse; mas la segunda, merced a ciertas vicisitudes de las partes, deviene todo y sucesivamente se hace una u otra cosa, por eso [ella está] siempre bajo diversidad, alteración y movimiento. Así, pues, ni la primera ni la segunda materia son informes, sino que están [formadas] diferentemente. La una en el instante de la eternidad, la otra en los instantes del tiempo; la primera de una vez por todas, la segunda sucesivamente; la una bajo modo de complicación, la otra de explicación. La primera en la unidad, la segunda en la pluralidad; la una como toda y cada cosa [a la vez], la otra como todo y toda cosa [en varias veces].

DICSONO ARELIO.—De tal suerte que no sólo según vuestros principios, sino también según los de otros filósofos, queréis inferir que la materia no es ese *prope nihil*, esa potencia pura, desnuda, sin acto, ni virtud ni perfección[21].

TEÓFILO.—Así es. La digo privada de forma y sin ellas, no como el hielo está privado de calor [y] como el abismo de luz, sino como la mujer preñada está sin su prole, que ella produce y saca de sí misma; y como la tierra, sin luz durante la noche en nuestro hemisferio, que, con su movimiento, es capaz de recobrar.

DICSONO ARELIO.—He ahí cómo incluso en las cosas inferiores, si no absolutamente, en mucho [al menos] viene a coincidir el acto con la potencia.

TEÓFILO.—Lo dejo a vuestro juicio.

DICSONO ARELIO.—Y si esa potencia fuese en definitiva una con la superior, ¿qué ocurriría?

---

[21] En *Lampas* (*Op. lat.*, III, 25) nos dice Bruno sobre la materia: «La sombra [es decir, la materia] no ha de ser considerada como algo ficticio, sino como algo constantísimo, más aún, como naturaleza constantísima; pues en las cosas naturales, aquello que vemos que siempre permanece es el sujeto insensible, en torno al que se realiza la vicisitud [o cambios] de las formas.»

TEÓFILO.—Juzgad por vos mismo. Podéis, por cierto, elevaros al concepto, no digo del principio sumo y supremo, excluido de nuestra consideración, pero sí al alma del mundo, como acto y potencia de todo, como toda en todo, de donde, a la postre, resulta —dado que haya individuos innumerables y que toda cosa sea uno— el conocimiento de esta unidad: objetivo y término de toda filosofía y contemplación natural. Dejaremos en sus fronteras la más alta contemplación, que sobrepasa a la naturaleza; esta contemplación, para quien no cree, es imposible y vana.

DICSONO ARELIO.—Es verdad; porque allá se asciende con la luz sobrenatural, no con la natural.

TEÓFILO.—Esta [contemplación de lo sobrenatural] no la tienen quienes juzgan que toda cosa es cuerpo —simple como el éter o compuesto como los astros y las cosas astrales— y no buscan la divinidad fuera del mundo infinito y de las cosas infinitas, mas [la buscan] en el interior de aquél y de éstas[22].

DICSONO ARELIO.—Me parece que es sólo en esto en lo que se diferencian el teólogo fiel y el filósofo verdadero.

TEÓFILO.—También lo creo yo así. Me parece que habéis comprendido lo que quiero decir.

DICSONO ARELIO.—Bastante bien, me parece. De suerte que de vuestro discurso infiero que, sin dejar a la materia sobrepasar las cosas naturales y afirmando los pies sobre la definición corriente que aporta la filosofía más vulgar[23], encontramos sin embargo que le concede [en realidad] mejor prerrogativa de lo que la reconoce [explícitamente]. Esta definición, en suma, no le atribuye otra esencia que la de sujeto de las formas naturales y la de potencia receptiva de esas formas, sin [darle] nombre ni designación ni determinación alguna, por no tener ella ninguna actualidad. Concepto [éste] que ha parecido difícil a algunos monjes[24], quienes, no queriendo inculpar sino más bien exculpar esta doctrina, pretenden que [la materia] posee solamente el acto de entidad. Por esto ella difiere de una simple cosa irreal, suerte de quimera o de ficción, que no tendría ninguna realidad en la naturaleza; porque esta materia tiene, a fin de cuentas, el ser, y esto le basta, aunque no tenga modo ni dignidad [en el ser]; y la hacen depender de la actualidad, que es nada[25]. Pero vais a preguntar la razón a Aristóteles: «¿Por qué prefieres, oh príncipe de los peripatéticos, que la materia no sea nada por no tener acto *alguno,* más bien que serlo todo por tener *todos* los actos, confusamente o muy confusamente, como te plazca? ¿No eres tú quien hablando siempre de la aparición de las formas en la materia o de la generación de las cosas, dice que las formas proceden y surgen del interior de la materia? ¿Y hemos oído alguna vez decir que, por obra del eficiente, vengan del exterior, y no más bien que la materia las saca de su seno? Omito decir que al eficiente de estas cosas, por ti llamado con el nombre común de Naturaleza, lo haces también principio interior y no exterior, como es el caso de las cosas artificiales. Me parece entonces que sería conveniente decir que ella [la materia] no tiene en sí misma forma y acto alguno, en el caso de que los recibiese de fuera; me parece, por el contrario, que convendría decir que los tiene todos, caso de que se afirme que a todos los hace salir de su seno. ¿No eres tú aquel que, si no constreñido por la razón, impelido, al menos, por el modo de hablar, dice, al definir la materia, que es más bien "aquella cosa de la que se produce toda especie natural" y [que no es] jamás "aquello en lo que se hacen las cosas", como convendría decir si los actos no saliesen de ella y, por tanto, no los hubiese poseído?»

---

[22] Este mismo concepto, el de Dios como interior a las cosas, se ha podido apreciar en el pasaje que hemos dado traducido de la *Cena*, y así lo expresa en *Lampas trig. stat.* (*Op. lat.*, III, 49): «Pues tanto el entendimiento agente como el espíritu vivificante producen, obran e iluminan desde el interior; pues es [como] un artífice que obra no en torno a la materia, sino dentro de la materia y la naturaleza todas.»

[23] Como ya sabemos, se refiere a la filosofía aristotélica.

[24] Alude a Duns Scoto y a sus discípulos que consideraban la *haeccitas* como principio de individuación.

POLIHIMNIO.—*Certe consuevit dicere Aristoteles cum suis potius formas educi de potentia materiae quam in illam induci, emergere potius ex ipsa quam ipsam ingeri*[26];

---

[25] Dentro de la perspectiva del universo, la forma fuera de la materia no es nada, por eso la *haecceitas* no es más que una fantasía verbal y lógica si queremos considerarla como un principio real de las cosas individuales. No es que Bruno rechace el concepto de *haecceitas,* sino que lo considera mera forma accidental del individuo, no sustancial, que era lo que pretendían los escotistas.

[26] Traducimos la frase de Polihimnio: «Aristóteles y los suyos acostumbraron, ciertamente, decir que las formas salen de la potencia de la

pero diré que a Aristóteles le plugo llamar acto más bien a la explicación de la forma que a la implicación[27].

DICSONO ARELIO.—Y yo digo que la manifestación sensible y la explicación no constituyen la principal esencia de la actualidad, sino que son su consecuencia y efecto; al igual que la principal entidad de la madera y esencia de su actualidad no consisten en ser lecho, escaño, viga, imagen y cualquier otra cosa formada de madera. Sin contar que la materia natural produce todas las cosas naturales con más alta razón que la artificial las artificiales, porque el arte suscita a partir de la materia las formas, ya por sustracción, como cuando la piedra se hace estatua, ya por adición, como cuando, uniendo a una piedra otra piedra y madera y tierra, se edifica la casa; pero la naturaleza lo hace todo de su materia por modo de separación, de parto, de desgajamiento, como los pitagóricos lo entendieron, como lo comprendieron Anaxágoras y Demócrito[28], como los sabios de Babilonia lo han confirmado. Moisés, juntamente con ellos, lo suscribió cuando, describiendo la generación de las cosas queridas por el eficiente universal, emplea esta fórmula: «Que la tierra produzca sus seres animados, que las aguas produzcan seres vivientes», como si dijese: «que la materia los produzca»[29]. Porque, según él, el principio material de las cosas es el agua, por lo que dice que el entendimiento eficiente —que él llama espíritu— «incubaba en las aguas»[30], es decir, le confería la virtud de procrear, y de ellas [las aguas] hacía nacer las especies naturales. A continuación, a todas esas especies las llama, en su sustancia, aguas. De ahí se sigue que, hablando de la separación

---

materia más bien que se introducen en ella, que de ella brotan más bien que en ella se meten.»

[27] Mientras que para Aristóteles el acto, la realidad, se encuentra en un ser determinado, como actualización de la sustancia; en Bruno, en cambio, el acto es el principio y fuente de donde procede toda actualidad, que en su relación con el acto primero, infinito y eterno, no pasa de ser mero accidente.

[28] En efecto, Aristóteles en *Física,* I, 4, dice: «Según otros, de lo uno, que las contiene, salen, por división, las cosas opuestas. Así opinan Anaximandro y todos los que establecen la unidad y la multiplicidad de los seres, como Empédocles y Anaxágoras, que hacen surgir del caos todas las cosas por división.»

[29] *Gén.*, I, 24; *Gén.*, I, 20.

[30] *Gén.*, I, 2.

de los cuerpos inferiores y superiores, diga que «la mente separó las aguas»[31], y fue en medio de esas aguas donde, según él, apareció lo seco[32]. Así, pues, es por modo de separación como todos afirman la producción de las cosas a partir de la materia, y no por modo de adición ni recepción. Es, pues, preciso decir que ella contiene e incluye las cosas, más bien que pensar que está vacía y las excluye. Esta materia, por tanto, que explica lo que tiene implicado, debe ser considerada como divina y óptima progenitora, como engendradora y madre de las cosas naturales, [y] aun como la naturaleza entera en sustancia. ¿No es esto, Teófilo, lo que declaráis y pretendéis?

TEÓFILO.—Ciertamente.

DICSONO ARELIO.—Y mucho me maravilla que nuestros peripatéticos no hayan continuado el símil del arte[33]. El arte, entre las numerosas materias que conoce y emplea, juzga que es mejor y más digna aquella que está menos sujeta a la corrupción y es más constante y duradera, y de la cual se pueden producir más cosas; por eso juzga que el oro es más noble que la madera, la piedra y el hierro, por estar menos sujeto a corromperse; y lo que puede hacerse con madera, se puede hacer con oro, y aún otras muchas cosas mayores y mejores por su belleza, consistencia, maleabilidad y nobleza. Pero, ¿qué hemos de decir [entonces] sobre la materia de la que se hace el hombre, el oro y todas las cosas naturales? ¿No hemos de tenerla por más digna que la [materia] artificial y no ha de poseer una actualidad superior? Porque, oh Aristóteles, ¿[no querrías tú que] lo que es fundamento y base de la actualidad, digo, de lo que está en acto, y de lo que tú proclamas [que tiene] una existencia sin fin, una duración eterna, no querrías que fuese en acto con más justo título que tus formas, que tus entelequias, que van y vienen? De suerte que cuando quisieses buscar la permanencia de este principio formal...

---

[31] *Gen.*, I, 7.

[32] *Gen.*, I, 9.

[33] En *Física*, I, 7, leemos: «Cuanto a la naturaleza del sujeto, puede conocerse por analogía. La relación del bronce a la estatua, o de la madera al lecho, y en general, de la materia y de lo informe a lo que tiene forma, anteriormente a la recepción y posesión de la forma misma, es la relación que existe de la materia a la sustancia, al individuo particular, al ser.» Un poco más arriba, en ese mismo capítulo, afirmaba Aristóteles que «Las generaciones absolutas se producen o por transformación, como la estatua a partir del bronce; o por adición, como lo que crece; o por sustración, como el Hermes sacado de la piedra; o por composición, como la casa; o por alteración, como las cosas que son modificadas en su materia.»

POLIHIMNIO.—*Quia principia oportet semper manere.*

DICSONO ARELIO.—... y no pudiendo recurrir a las ideas fantásticas de Platón, de las que eres enemigo, te verás constreñido y obligado a decir que estas formas específicas o bien tienen su permanente actualidad en la mano del eficiente —cosa que no puedes decir porque a este eficiente lo llamas suscitador y despertador de las formas a partir de la potencia de la materia—, o bien tienen su permanente actualidad en el seno de la materia, y eso es lo que habrás de decir, porque todas las formas que aparecen como en la superficie, que tú dices son individuales y en acto —tanto las que fueron como las que son y serán—, tienen un principio, no son principio. [Y ciertamente] creo que existen las formas particulares en la superficie de la materia como el accidente está en la superficie de la sustancia compuesta. Por lo que se sigue que menor fundamento de actualidad ha de tener la manifestación formal respecto a la materia, que la forma accidental respecto al compuesto.

TEÓFILO.—En verdad, qué pobremente concluye Aristóteles, quien, junto con todos los filósofos antiguos, dice que los principios deben ser siempre permanentes; y después, cuando buscamos en su doctrina dónde tienen su permanencia las formas naturales, que van fluctuando en el dorso de la materia, no la encontraremos en las estrellas fijas, porque estas estrellas particulares que vemos no descienden de su altura, ni [la encontraremos] en los sellos ideales[34], separados de la materia, porque éstos son ciertamente monstruos, y aún peor que monstruos, quiero decir quimeras y fantasías vanas. ¿Dónde entonces? [Las formas] están en el seno de la materia. ¿Dónde entonces? La materia es la fuente de la actualidad. ¿Queréis que [aún] os diga más y que os muestre en qué absurdos ha incurrido Aristóteles? Dice éste que la materia está en potencia. Preguntadle ahora cuándo estará en acto. Responderá, y con él una muchedumbre: «cuando tenga la forma». Vuelve ahora a preguntarle: «¿Qué cosa es aquello que adopta un nuevo ser?» A despecho suyo, responderá: «el compuesto y no la materia», porque la materia es siempre lo que era, no se renueva, no muda. Al igual que en las producciones del arte, cuando de la madera se hace la estatua, no decimos que a la madera le advenga un nuevo ser, porque nada es más madera ahora que antes, pero aquello que recibe el ser y la actualidad es la nueva cosa producida, es el compuesto, digo la estatua[35]. ¿Cómo es que entonces atribuís la potencia a aquello que nunca será en acto o tendrá el acto? Pues no será la materia, que está en potencia de ser o que puede ser, ya que ella es siempre idéntica e inmutable, y ella está sobre y dentro de lo que se cambia, mas bien que [es] lo que cambia. Aquello que se altera, aumenta, disminuye, cambia de lugar, se corrompe, es siempre —según los mismos peripatéticos— el compuesto, nunca la materia; ¿por qué entonces afirmar que está ora en potencia ora en acto? No hay, ciertamente, quien deba dudar de que —ya se trate de recibir las formas ya de producirlas de sí misma—, la materia, en su esencia y sustancia [no] recibe mayor ni menor actualidad. Por consiguiente, no hay razón para considerarla en potencia. La [noción] de potencia cuadra con aquello que está en continuo movimiento respecto a la materia, y no con aquello que está en estado de eterno reposo, y que incluso es causa del reposo[36]. Porque si la forma, según su ser fundamental y específico, es de esencia simple e invariable —no ya sólo lógicamente en el concepto y la razón, sino también físicamente en la naturaleza—, es necesario que ella se halle [confundida] en la facultad perdurable de la materia, la cual es una potencia indistinta del acto, como lo he explicado de muchos modos todas las veces que he discurrido sobre la potencia.

---

[34] Alusión a las ideas platónicas. En sus artes de la memoria sobre todo, y en sus tratados sobre magia Giordano Bruno emplea con frecuencia el termino sello. Véase el comienzo de *De imaginum.*

---

[35] Aquello en lo que las cosas son, aquello que las hace reales, es la materia y no la forma, como quería Aristóteles.

[36] Está en estado de reposo, *porque* es principio de movimiento, porque todo cuanto se mueve, en ella se mueve. Está en reposo no porque la materia sea perezosa, no por alguna enfermedad ontológica, sino porque es la constante e inmutable efectora de todo lo que existe en el universo.

POLIHIMNIO.—*Quaeso,* decid alguna cosa sobre el apetito de la materia[37], a fin de que lleguemos a alguna conclusión en ciertas diferencias que hay entre mí y Gervasio.

GERVASIO.—Hacedlo, por favor, Teófilo, porque este señor me ha roto la cabeza con su símil de la mujer y la materia, y [su pretensión de] que la mujer no se sacia con menos hombres que la materia con formas, y otras cosas por el estilo.

TEÓFILO.—Siendo que la materia no recibe nada de la forma, ¿por qué queréis que la desee? Si, como hemos dicho, ella produce de sí misma las formas y, en consecuencia, las contiene, ¿cómo queréis que las desee? No siente apetito de aquellas formas que diariamente mudan en su superficie, porque toda cosa ordenada desea aquello de lo que recibe perfección. Pero, ¿qué puede dar una cosa corruptible a una cosa eterna?, ¿una cosa imperfecta —como es la forma de las cosas sensibles—, que siempre está en movimiento, a otra tan perfecta que, si bien se la mira, es un ser divino en las cosas? Esto es lo que acaso quiso decir David de Dinanto[38], malamente comprendido por algunos comentadores de sus opiniones. [La materia] no desea las formas para su conservación, porque la cosa corruptible no conserva la cosa eterna; además, es manifiesto que la materia conserva la forma, por lo que más bien habría de ser la forma la que desease a la materia para su perpetuación, porque, separándose de la materia, es

---

[37] La impaciente pregunta de Polohimnio nos retrotrae al comienzo del diálogo (que hemos omitido), cuando, a solas primero y después frente a Gervasio, Polihimnio se deshacía en improperios contra la materia y, por aristotélica analogía, contra el sexo femenino. Aristóteles en *Física,* I, 2, dice: «Pero el sujeto del deseo es la materia, como la hembra desea al macho, y lo malo a lo bueno, salvo que no es mala en sí salvo por accidente.» Y aquí tenemos que la maldición que en la Biblia cayó sobre la mujer, se hace, en el lenguaje filosófico, maldición contra la materia, de la que la mujer aparece como insaciable y vozaz simulacro. Bruno invierte los términos de la situación, pero —para seguir en el lenguaje sexual del principio del diálogo—, masculinizando la materia o, mejor, haciéndola *andrógina.*

[38] David de Dinant, filósofo panteísta del siglo XII, originario de Dinant, Bélgica, enseñó en la Facultad de Artes de París. Se conoce su pensamiento por Alberto Magno y Tomás de Aquino; hizo merecimiento para que ambos lo combatieran y para que el Concilio de Sens, en 1201, lo condenase.

[la forma] la que pierde el ser y no [la materia], que tiene todo lo que tenía antes de encontrarse con la forma e [incluso] puede tener otras formas. Sin tener en cuenta que cuando se da la causa de la corrupción no se dice que la forma huye de la materia o que abandona la materia, sino más bien que la materia rechaza tal forma para adoptar otra. Dejo sin decir a este propósito que no tenemos más razón suponiendo que la materia desea las formas que [suponiendo], por el contrario, que les tiene odio. Hablo de las formas que se generan y se corrompen porque la fuente de las formas, que está en la materia[39], no puede desear, porque no se desea aquello que se tiene. Por la misma razón por la que se habla de desear cuando, a veces, se recibe y produce, se puede hablar de abominar cuando se rechaza y suprime. Y aún con más violencia abomina que apetece [las formas], puesto que eternamente rechaza, la forma singular [numerable], que retiene por breve tiempo. Si, pues, recordases que rechaza tantas [formas] cuantas adopta, me será lícito decir que las tiene a disgusto, así como yo te dejo decir que las desea.

GERVASIO.—Henos aquí con los castillos de Polihimnio arrumbados por tierra y también los de otros que no son Polihimnio.

POLIHIMNIO.—*Parcius ista viris...*[40]

DICSONO ARELIO.—Bastante hemos aprendido por hoy; hasta mañana.

TEÓFILO.—Adiós, pues.

---

[39] El texto de Bruno resulta equívoco, pues dice: «il fonte de le forme che è in sè». El «in sè» hay que referirlo a la materia y no a la «fuente» o a la «forma», y eso es lo que hemos hecho.

[40] Virgilio, *Égloga,* III, 7: «Parcius ista viris tamen obiicienda memento.»

DIÁLOGO V

Interlocutores: DICSONO ARELIO, TEÓFILO, GERVASIO y POLIHMNIO

TEÓFILO.—El universo es, pues, uno, infinito, inmóvil. Una, digo, es la potencia absoluta, uno el acto, una la forma o alma, una la materia o cuerpo, una la cosa, uno el ser, uno el máximo y supremo [1]; este uno no puede ser comprendido; es por ello indefinible e indeterminable y, por tanto, sin límite ni término y, en consecuencia, inmóvil. No se mueve localmente, pues fuera de él no hay lugar por donde se traslade, puesto que él lo es todo. No se engendra, porque no hay otro ser que pueda desearle o aguardarle, puesto que posee todo el ser. No se corrompe, porque ninguna otra cosa hay en lo que se transforme, puesto que él es toda cosa. No puede disminuir ni crecer, puesto que él es infinito. Nada se le puede añadir, así como nada se le puede sustraer, pues el infinito no tiene partes proporcionales. No se le puede cambiar en otra disposición, porque no hay nada exterior por lo que padezca o de donde le venga afección alguna. Además, porque él comprende todas las contrariedades en su ser en unidad y harmonía, y no puede tener inclinación hacia un ser diferente y nuevo o hacia otra manera de ser, [por eso] no puede estar sujeto a mutaciones según cualidad alguna, ni puede tener un contrario o un diverso que lo cambie, porque en él toda cosa concuerda. No es materia, porque no es ni figurado ni figurable, porque no es ni determinado ni determinable. No es forma, porque no da ni forma ni figura a otra cosa, puesto que él lo es todo, máximo, uno, universo. No es ni medible ni medida. No es contenido, porque nada hay mayor que él. No contiene, porque nada hay menor que él. No se compara, porque no comporta alteridad, sino que es uno e idéntico. Siendo idéntico y uno no implica ser y ser; y no implicando ser y ser no tiene parte y parte; y porque no tiene parte y parte no es compuesto. De tal manera es término que no tiene término, de tal manera es forma que no tiene forma, de tal manera es materia que no tiene materia, de tal manera es alma que no tiene alma: porque él lo es todo indistintamente y por ello es uno; el universo es uno[2].

---

[1] Cfr. *Docta Ign.*, I, 4: «El máximo, mayor que el cual nada puede haber, siendo mayor simple y absolutamente que lo que puede ser comprendido por nosotros, no es posible alcanzarle de otra manera que incomprensiblemente.»

Ha comenzado el diálogo sin la acostumbrada obertura de las diatribas y burlas de Polihimnio y Gervasio. Es un Teófilo iluminado, absorto en la divina unidad que destella y se derrama en sus sentencias, suerte de lenguaje gnómico, más allá del táctico y sintáctico discurso «natural» de los diálogos precedentes. Dado el salto, Teófilo se desentiende de la materia, de la forma, del alma y entendimiento del mundo, se desentiende de todo cuanto pueda sonar a distinción, diferencias, pues la irrupción de la Unidad infinita e inefable desbarata y disuelve y en sí misma incluye, en su infinita energía, en su infinita agilidad, libertad y luz, los designios parciales de hombre y universo. Aparece la Unidad como coincidencia y harmonía de los contrarios, como resumen que complica en sí misma, fuera de toda proporción discursiva, los seres y las existencias todas. Por eso, convertirse a la Unidad infinita significará la realización de la vida de los dioses, la transformación de uno mismo en el pleno reflejo de la universal economía del ser.

---

[2] Cfr. Plotino, *Enéadas,* VI, 9, 6: «Digamos que la infinitud del Uno no consiste en algo que se pueda recorrer por su magnitud o por su número, sino en un poder al que no cabe señalar límites.» Más adelante: «Porque el Uno no busca nada, ni para ser, ni para alcanzar su bien, ni para asentar en un lugar. Siendo como es causa de las demás cosas, no recibe de ellas su ser, y en cuanto a su bien, ¿cómo podría encontrarlo fuera de sí?» Más tarde, en *Enéadas,* VI, 9, 8, Plotino alude a la conversión divina del hombre en la Unidad: «Marchando, pues, hacia ese centro, las almas son como dioses, porque un dios es un ser reunido con el Uno.» Y será con esta sentencia con la que se cierran las *Enéadas:* «Tal es la vida de los dioses y de los hombres divinos y bienaventurados: una vida que se aparta de las cosas de este mundo, que se siente a disgusto con ellas y que huye a solas hacia el Solo.» Sin embargo, para Bruno el apartarse de las cosas de este mundo, no significa apartarse de «este mundo», de la materia, del universo, sino que, teniendo fijos los ojos en la Unidad, asistir como en un sueño al trasiego de las mutaciones y accidentes que se llevan a cabo en el dorso del mundo.

En *Docta Ign.,* II, 3, leemos: «Si se considera a la cosa según está en Dios, entonces es Dios y la unidad; no resta sino decir que la pluralidad de las cosas surge porque Dios está en la nada.» Aún expresa una correspondencia más clara con el pensamiento de Bruno el siguiente pasaje de David de Dinant: «Al primero indivisible, a partir del cual se constituyen los cuerpos, se le llama hyle; al indivisible primero, a partir del cual se constituyen las almas, se le llama Nous o mente; al primero indivisible en las sustancias eternas se le llama Dios y estas tres cosas son una sola e idéntica cosa.» (Alberto Magno, *Summa Creat.,* II, 5, 2.)

En él la altura no es, ciertamente, mayor que la largura y la profundidad; de ahí que se le llame, por cierta analogía, esfera[3], mas no es esfera. En la esfera idéntica cosa son largura, anchura y profundidad, porque tienen un mismo término; mas en el universo idéntica cosa son anchura, largura y profundidad, porque idénticamente no tienen término ni fin. Si no tienen ni mitad ni cuarto ni otras proporciones, si no tienen medida [no tienen tampoco] partes proporcionales, ni absolutamente partes que difieran del todo. Porque si queremos decir parte del infinito, preciso es que la digas infinita; si es infinito, ella coincide, en un mismo ser, con el todo: el infinito es, pues, uno, infinito, indivisible. Y si en el infinito no hay diferencias como la del todo y la parte, lo uno y lo otro, el infinito es ciertamente uno[4].

En la comprensión del infinito no hay parte mayor ni parte menor, porque a la escala del infinito una parte, por grande que sea, no se eleva más que otra parte, por pequeña que se quiera; [y] en la duración del infinito la hora no se diferencia del día, el día del año, el año del siglo, el siglo del momento; porque no son más [numerosos] los momentos y las horas que los años; y la proporción de los unos no es menor que la de los otros ante la eternidad. Igualmente, ante la inmensidad el palmo no es diferente del estadio, el estadio de la parasanga, porque a la escala de la inmensidad no medís ni con parasangas[5] ni con palmos. Así, pues, horas infinitas no son más que siglos infinitos, e infinitos palmos no son en número superiores a infinitas parasangas. La proporción, la similitud, la unión, la identidad del infinito no las alcanzas mejor siendo hombre que hormiga, estrella que hombre; porque a ese ser no te aproximas más siendo sol y luna, que hombre u hormiga; porque en el infinito estas cosas son indiferentes. Y lo que digo de éstas lo digo de todas las cosas que tienen una subsistencia particular.

---

[3] Cfr. *De mínimo,* I, 4, v 31: «Et centrum est unum in toto totum atque per omne.» Véase también *Docta Ign.*, I, 23: «En la esfera infinita hallamos tres líneas máximas que concurren en el centro: de longitud, de anchura y de profundidad. Pero el centro de la esfera máxima se iguala con el diámetro y la circunferencia. Así, pues, mediante aquellas tres líneas el centro se iguala con la esfera infinita; más aún el centro es todas ellas, es decir, longitud, anchura y profundidad.» También en Plotino aparece la imagen de la esfera, y recordemos que Parménides comparaba el ser con una esfera.

[4] Citamos a continuación un sugestivo pasaje de Plotino sobre el infinito, *Enéada* VI, 6, 3: «¿Cómo, pues, llegaremos a pensarlo [al infinito]? Parece natural que prescindiendo mentalmente de la forma. Pero, ¿en qué sentido? Imaginemos a un tiempo cosas contrarias que no lo sean; situaremos en ellas lo grande y lo pequeño, porque lo uno tendrá que dar lo otro: lo estable y lo móvil. Ambas cosas serán su resultado. Ahora bien, es claro que antes de llegar a esto, lo que es infinito no es ninguna de estas cosas; la determinación viene dada por cada uno de vosotros. Lo que es infinito encierra los contrarios de una manera infinita e ilimitada, y así nos lo representamos en cada cosa. Al acercar nuestro pensamiento a lo infinito sin arrojar la red del límite, se lo aprehende en su huida pero sin descubrir ahí unidad alguna; de otro modo, quedaría ya determinado. Por el contrario, si pensamos una cosa como si fuese una, se nos aparecerá como múltiple; mas, si decimos que es múltiple, incurrimos otra vez en falsedad, porque al no tener cada parte una unidad, el todo no podrá ser una multiplicidad. Es así como lo infinito guardará relación con la imagen que nos forjemos de él.»

Ahora bien, si en el infinito todas estas cosas particulares no son distintas, no son diferentes, no son especies, [entonces] por consecuencia necesaria, no son número[6]; así, pues, el universo es, una vez más, uno, inmóvil. Porque a todo lo incluye y no padece a seres múltiples, y no comporta ni en sí ni consigo mudanza alguna, es, por consiguiente, todo aquello que puede ser y en él —como lo dije otro día—[7], la potencia no se diferencia del acto. Si el acto no difiere de la potencia, es necesario que en él el punto, la línea, la superficie y el cuerpo no se diferencien. De este modo esta línea es superficie, ya que la línea, moviéndose, puede devenir superficie; así esta superficie, moviéndose, deviene cuerpo, ya que la superficie puede moverse y con su revolución puede hacerse cuerpo. Es, pues, necesario que en el infinito el punto no se diferencie del cuerpo, porque el punto partiendo del estado de punto se hace línea; partiendo del estado de línea se hace cuerpo; porque el punto es, pues, en potencia de ser cuerpo no se distingue del cuerpo allí donde la potencia y el acto son una misma cosa[8].

Así, pues, lo indivisible no es diferente de lo divisible, lo simple de lo infinito, el centro de la circunferencia. Porque siendo el infinito todo lo que puede ser, es inmóvil; ya que en él todo se halla sin diferencias, él es uno; y como tiene toda la grandeza y perfección que se pueden tener, él es la inmensidad máxima y suprema. Si el punto no difiere del cuerpo ni el centro de la circunferencia ni lo finito de lo infinito ni lo máximo de lo mínimo, podemos afirmar con seguridad que el universo es todo él centro, o que el centro del universo está en todas partes, y que la circunferencia no está en ninguna parte por cuanto es diferente del centro, o bien que la circunferencia está en todas partes, pero el centro no es diferente de la circunferencia[9]. Mira que no es imposible, sino necesario, que el supremo, el máximo, el incomprensible, lo sea todo, por todo y en todo, porque él puede, como simple e indivisible, ser todo, por todo y en todo. Y así es que no ha sido dicho vanamente que Júpiter llena todas las cosas, habita todas las partes del universo, es el centro del ser; él es uno en todo y por él uno es todo[10]. Siendo las cosas todas y comprendiendo en sí mismo a todo ser, hace que toda cosa sea toda cosa. Pero me objetaréis: ¿por qué entonces las cosas cambian?, ¿la materia particular tiende a otras formas? Os respondo que no hay cambio que busque otro ser, sino otro modo de ser. Ésta es la diferencia entre el universo y las cosas del universo: aquél comprende todo el ser y todos los modos del ser; en éstas cada cosa tiene todo el ser, mas no todos los modos del ser; y no puede tener en acto todas las circunstancias y accidentes porque muchas formas son incompatibles en un mismo sujeto, ya por ser contrarias, ya por pertenecer a especies diversas; asimismo no puede haber un mismo supuesto individual bajo los accidentes de caballo y bajo los de hombre, bajo las dimensiones de una planta y las de un animal. Además, el universo comprende todo el ser totalmente, porque fuera y más allá del ser infinito nada hay, ya que él no tiene ni exterior ni más allá; en cuanto a las cosas individuales, cada una comprende todo el ser, pero no totalmente, porque más allá de cada una de ellas hay infinitas otras. Por ende entended que todo está en todo, pero no total y omnímodamente en cada individuo. Asimismo entended cómo cada cosa es el uno, mas no bajo un mismo modo[11].

---

[5] El estadio y la parasanga eran medidas de longitud usadas por los griegos y persas.

En *Docta Ign.*, I, 16, leemos: «Así, pues, al igual que un pie no es menor en una línea infinita que dos pies, así la línea infinita no se hace mayor por un pie que por dos. Más aún, como cualquier parte del infinito es infinita, entonces, un pie de la línea infinita se identifica con toda la línea infinita, lo mismo que dos pies.»

[6] Cfr. *Docta Ign.*, I, 16: «Y si las cosas particulares no son número frente al infinito, tendremos que son unidad.»

[7] Véase el Diálogo III.

[8] Véase también Pascal, *Pensées*, II, 72. Lo actual y lo virtual coinciden en el infinito.

---

[9] Pascal dice sobre la realidad de las cosas que «es una esfera infinita cuyo centro está por toda parte, y la circunferencia en ninguna parte». El Cusano en *Docta Ign.*, II, 11, dice que «El centro del mundo, en este caso, coincidirá con la circunferencia.»

[10] Cfr. *Spaccio* (*Op. it.*, ed. de G., II, pág. 72): «La unidad está en todo el mundo infinito, al igual que el mundo infinito en la unidad.»

Por eso no se equivoca quien afirma la unidad del ser, la sustancia y la esencia; esta unidad infinita e ilimitada, tanto según la sustancia, la duración, la grandeza, como según la energía, no tiene naturaleza de principio ni de principiado; porque coincidiendo toda cosa en la unidad y la identidad, es decir, en el mismo ser, viene a tener un valor absoluto y no relativo. En el uno infinito, inmóvil, que es la sustancia, que es el ser, se encuentran multiplicidad y número, que son modos y multiformidad del ser y denominan cosa por cosa; de ahí no se sigue que el ser sea más que uno, sino que se presenta bajo múltiples modos, formas y figuras. Por ello, haciendo una consideración en profundidad junto con los filósofos naturales, dejando a los lógicos en sus fantasías[12], hallamos que todo lo que hace diferencia y número es puro accidente, es pura figura, pura complexión. Toda producción, del tipo que se quiera, es un cambio, permaneciendo siempre idéntica la sustancia, porque no hay más que una [sustancia], no hay más que un ser divino e inmortal. Esto fue capaz de entenderlo Pitágoras, quien no temía a la muerte, sino que esperaba la transformación[13]. Es lo que han podido entender los filósofos vulgarmente llamamos físicos, quienes afirman que según la sustancia nada se engendra ni se corrompe, excepto si queremos designar con esta expresión a la alteración. Esto es lo que ha entendido Salomón, quien dice que «nada nuevo hay bajo el sol; mas que lo que es, fue ya antes». Así tenéis cómo son todas las cosas en el universo y el universo es en todas las cosas, cómo nosotros somos en él y él es en nosotros, de suerte que todo concurre en perfecta unidad. He ahí por qué no debemos apesadumbrar al espíritu; he ahí por qué nada hay por lo que debamos asustarnos. Porque esta unidad es solitaria y estable y siempre permanece. Este uno es eterno; todo aspecto, toda faz, toda otra cosa es vanidad, es como nada, e incluso nada es todo lo que está fuera de este uno. Los filósofos que han descubierto esta unidad, han encontrado a su amiga Sabiduría. Idénticas absolutamente son la sabiduría, la verdad [y] la unidad. Todos han sabido decir que lo verdadero, el uno y el ser son la misma cosa, pero no todos lo han entendido: pues algunos han imitado el modo de hablar, mas no han comprendido el modo de entender de los sabios verdaderos. Entre otros, Aristóteles, [quien] como no aprehendiese la unidad, no encontró el ser, ni lo verdadero, porque no reconoció el ser como unidad. Le resultó cómodo adoptar una significación del ser, común para la sustancia y para el accidente y, a continuación, distinguir sus categorías en géneros, especies y diferencias. No por esto ha dejado de ser menos ignorante de la verdad: por no haber profundizado en el conocimiento de la unidad e indistinción de la naturaleza y el ser eternos y, a guisa de árido sofista, [ha querido] con explicaciones malignas y con una persuasión sin fundamento, pervertir las sentencias de los antiguos y oponerse a la verdad, no tanto quizá por incapacidad intelectual como por envidia y ambición.

---

[11] Todo refleja al Todo a la manera de la mónada leibniziana. Queremos señalar así mismo que la mayor parte de los conceptos cosmológicos de Leibniz se hallan claramente expresados en Bruno. No es éste el momento de señalar las correspondencias. También con Spinoza coincide Bruno en muchos aspectos.

[12] Namer entiende que los «filósofos naturales» son los presocráticos, en oposición al sofista Aristóteles y a sus continuadores, que establecen categorías en lo real. Aun cuando esto puede ser muy cierto, no lo es menos que el concepto de filósofo natural lo aplica también Bruno para pensadores no presocráticos.

[13] Pitágoras siempre aparece como el profeta de la metempsicosis. Tenía como sobrenombre «Mnesarchides» («el que se acuerda de sus orígenes»). Cfr. R. Graves, *The Crane Bag,* cap. 9, «Reincarnation», pág. 78, Londres, 1969.

DICSONO ARELIO.—Así, pues, este mundo, este ser, esta verdad, este universo, esta inmensidad está entero en todas sus partes, de tal suerte que él es el propio *ubique*. De ahí que lo que está en el universo, relativamente al universo —sea lo que fuere respecto a los otros cuerpos particulares—, está por doquier según el modo de su capacidad; está arriba, está abajo, está dentro, a la derecha, a la izquierda y según todas las diferencias y ninguna de ellas. Todo lo que captamos en el universo, por contener en sí mismo lo que está todo entero por todo, comprende, según su modo, toda el alma del mundo —si bien no totalmente, como ya lo hemos dicho; esta alma está por entero en cualesquiera partes del universo. Por ello, por ser el acto uno y constituir un solo ser, donde quiera que esté, no hemos de creer que haya en el mundo pluralidad de sustancias y de seres reales.

Yo sé además que para vosotros es manifiesto que cada uno de estos mundos innumerables, que vemos en el universo, no está en él como en lugar que los contenga ni como en un límite o espacio[14], sino más bien como en un compresor, conservador, motor [y] eficiente. Todo el cual está en cada una de las partes del universo. Por eso, aun cuando un mundo particular se mueva respecto y en torno a él, como la tierra respecto y en torno al sol, sin embargo, en relación con el universo, nada se mueve respecto y en torno a él, sino en él[15].

Aún más, así como el alma, incluso para la opinión corriente, está entera, a la vez e indivisa en la gran masa a la que da el ser y, por tanto, es idéntica y entera en no importa qué partes, así pretendéis que la esencia del universo sea la misma en el infinito y en cualquier cosa que tomemos como miembro del infinito, de suerte que tanto el todo como la parte son idénticos según la sustancia; por lo cual no fue injustamente llamado por Parménides uno, infinito, inmóvil, fuese cual fuese su intención, que no es del todo segura, habiendo sido referida por un comentador no bastante fiel[16].

Decís que todas las diferencias que se ven en los cuerpos, en cuanto a las formas, complexiones, figuras, colores, etc., y a las propiedades y relaciones, no son más que una cara diferente de la misma sustancia, cara escurridiza, móvil, corruptible de un ser inmóvil, perdurable y eterno, en el cual están todas las formas, figuras y miembros, pero indistintamente y como en aglomeración. No [es] de otra suerte en la semilla, en la que no se distinguen el brazo de la mano, el torso de la cabeza, el nervio del hueso. La distinción y el desarrollo no producen una sustancia nueva y diferente, sino que ponen en acto y cumplimiento ciertas cualidades, diferencias, accidentes y órdenes respecto a la sustancia. Y lo que se dice de la semilla respecto a los miembros de los animales, se dice igualmente de los alimentos respecto al quilo, la sangre, la flema, la carne, la semilla; [se dice] igualmente de cualquier otra cosa que preceda al estado de alimento o a otro estado; lo mismo es para todas las cosas; ya subamos del grado inferior de la naturaleza al superior de ella, ya subiendo de la universalidad, que los filósofos conocen, a la altura de los arquetipos, en los que creen los teólogos, si eso te place, hasta llegar a una originaria y universal sustancia idéntica para todo, que se denomina ser, fundamento de todas las especies y formas diversas; al igual que en el arte de la carpintería hay una sustancia de madera que es el sujeto de todas las medidas y figuras, que no son madera, sino de madera, en madera, relativas a la madera. Por ende, todo lo que constituye la diversidad de los géneros, las especies, las diferencias, las propiedades, todo lo que consiste en la generación, la corrupción, la alteración y el cambio, no es esencia. No es ser, sino condición y circunstancia del ser y la esencia; el ser es uno, infinito, inmóvil, sujeto, materia, vida, alma, verdad y bondad.

---

[14] Véase *Infinito* y el *Acrotismus Camoeracensis,* donde rechaza la definición que Aristóteles había dado de lugar o espacio como límite de los cuerpos a los que contiene. En *Infinito* pregonará también la innumerabilidad de mundos en el universo.

[15] La idea de que los astros se mueven sólo en relación a los otros y no en relación al universo, que, inmóvil, los contiene es afirmada también en la *Cena* y el *Infinito.* Bruno fue mucho más lejos que los heliocentristas, al afirmar una suerte de relativismo astronómico universal. Pero tratándose de Bruno estas afirmaciones no son conclusiones de científico, sino intuiciones de visionario que adopta la reforma del concepto de universo como «signo y sello» de la reforma de la mente. A decir verdad, se ha puesto en duda, con cierto fundamento, que Bruno comprendiese cabalmente, en sus términos científicos, la teoría heliocéntrica de Copérnico, de la que fue profeta, no conferenciante.

[16] El comentador no bastante fiel es obviamente Aristóteles. De todos modos Bruno confunde a Parménides con Meliso. Parménides afirma la esfera finita (cfr. *Sobre la Naturaleza,* VIII, v 43 y 44). Meliso la hace ilimitada (DK 30 B 7). En *De minimo* (I, 4, v 31), atribuye a Jenófanes la teoría de la esfera infinita.

Afirmáis que el ser es indivisible y simple, porque es infinito y acto total en el todo y total en toda parte —en el sentido [que damos] cuando decimos parte *en* el infinito, no parte *del* infinito—; y por ello no podemos pensar de ninguna manera que la tierra sea parte del ser, el sol parte de la sustancia siendo esta sustancia indivisible; bien que sea lícito decir sustancia de la parte o, mejor, en la parte; al igual que no es lícito decir que el brazo o la cabeza tienen partes de alma, pero sí que el alma está en la parte que es la cabeza, que la sustancia está en la parte o de la parte que es el brazo. Por el hecho de ser porción, parte, miembro, todo, tanto cuanto, mayor menor, así esto como aquello, de esto de aquello, concordante, diferente y otras razones que no expresan el uno absoluto, y por lo cual no pueden designar a la sustancia, al uno, al ser; sino que son por la sustancia, en el uno y en relación al ser, como modos, condiciones y formas. Por otro lado se dice comúnmente que la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, la pasión y otros géneros circunstanciales son relativos a la sustancia: así el ser uno y supremo, en el cual el acto es indistinto de la potencia, que puede serlo todo absolutamente y que es todo cuanto puede ser, es por complicación uno, inmenso, infinito y comprende todo ser, y es, por explicación[17], estos cuerpos sensibles en los que vemos distinción de acto y potencia. Por eso queréis que lo que es generado y lo que genera —trátese de un agente equívoco o unívoco, como dicen los que vulgarmente filosofan[18]—, y aquello de lo que se hace la generación, sean siempre de la misma sustancia. Por lo que no os sonará mal la sentencia de Heráclito[19], que dice que todas las cosas son uno, el cual, merced al cambio, y comprende en sí mismo todas las cosas; y puesto que en él están todas las formas, consiguientemente todas las definiciones le convienen y, por tanto, los enunciados contradictorios son verdaderos. Y lo que constituye la multiplicidad en las cosas no es el ser, no es la realidad, sino lo que aparece, lo que se representa en el sentido y en la superficie de la cosa.

TEÓFILO.—Así es. Además de esto quiero que aprendáis otros capítulos de esta ciencia importantísima, de este solidísimo fundamento de las verdades y los secretos de la naturaleza. Quiero, pues, en primer lugar que anotéis que es una sola e idéntica la escala[20] por la que la naturaleza desciende a la producción de las cosas y por la que el entendimiento asciende al conocimento de ellas, y que tanto la una como el otro proceden de la unidad a la unidad, pasando por la muchedumbre de los términos intermedios. Dejemos que, con su manera de filosofar, los peripatéticos y muchos platónicos hagan derivar la muchedumbre de las cosas y de los intermediarios, del acto purísimo, por un lado, y de la potencia purísima, por otro. Pretenden así algunos —metafóricamente— hacer que las tinieblas y la luz concurran en la constitución de grados innumerables de formas, representaciones, figuras y colores. Al lado de éstos, que tienen en cuenta dos principios diferentes, acuden otros, hostiles y contrarios a la poliarquía y hacen coincidir esos dos principios en uno solo, que es a la vez abismo y tiniebla, claridad y luz, oscuridad profunda e impenetrable, luz suprema e inaccesible[21]. Considerad, en segundo lugar, que el entendimiento, deseoso de libertarse y desligarse de la imaginación a la que se encuentra unido, ha recurrido a las matemáticas y a las figuras simbólicas, para comprender, mediante ellas o por analogía, el ser y la sustancia de las cosas y para referir la muchedumbre y la diversidad de especies a una sola e idéntica raíz. Es lo que ha hecho Pitágoras, quien, tomando los números como principios específicos de las cosas, puso a la unidad como sustancia y fundamento de todas ellas; [es lo que han hecho] Platón y otros, quienes pusieron a las especies subsistentes en las figuras, cuyo punto —cepa y raíz común— constituye la sustancia y el género universal. Y quizá las superficies y figuras son, en definitiva, lo que Platón entendió por su «Grande», y el punto y el átomo, lo que entendió por su «Pequeño», principios gemelos específicos de las cosas, que a uno solo se reducen, como todo lo divisible a lo indivisible. Los que dicen que el principio sustancial es el uno pretenden que las sustancias [particulares] son como los números, los otros, que conciben el principio

---

[17] Fue el cardenal de Cusa quien dio un uso más universal a la teoría de la complicación y la explicación. Así como decimos que la semilla complica el ser que durante la vida se irá explicando, así Dios, que es la Unidad, complica todos los seres que en el universo están explicados. De igual manera para el Cusano la fe complica los conocimientos que la ciencia explica.

En *Docta Ign.*, II, 3, leemos: «Dios es, por consiguiente, quien complica todas las cosas, porque todas las cosas están en Él, es Él el que explica todas las cosas, porque Él mismo está en todas.» San Pablo en *Colossenses* 1, 15-16, dirá del Hijo del Hombre que «es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, puesto que Él es el fundamento de todas las cosas que hay en cielos y en tierra, tanto visibles como invisibles».

[18] Se refiere a los peripatéticos.

[19] Debe referirse Bruno al fragmento 90: «Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego en todas las cosas.» Quizá aluda también a la cita que Plotino hace de Heráclito en la *Enéada* IV, 8, 1: «Heráclito... postula la necesidad de alternativas entre los contrarios». Habla, por ejemplo, de un «camino hacia arriba y hacia abajo», diciendo que «al cambiar permanece en reposo», por lo cual «es penoso para ellos afanarse y volver a empezar».

[20] Bruno expresa aquí claramente la teoría según la cual el conocimiento coincide con el ser, y aún podríamos decir que conocimiento y ser serían dos caras de una misma e idéntica cosa. ¿Tenemos entonces un universo absolutamente intelectualizado o un intelecto absolutamente universalizado? Resulta especialmente significativa la correspondencia en que pone la «producción de las cosas» y el «conocimiento de las cosas», pues

---

algo hay de común entre la producción de las cosas y su conocimiento. Producción, conocimiento, intelecto, universo no son más que otras tantas caras de la Superrealidad Infinita, del Ensof de que hablaban los cabalistas, que todo lo crea pronunciándose a sí mismo, profiriéndose. Como la cabeza de que hablaba Plotino, que «presenta muchas caras hacia fuera y una sola hacia dentro» (*En.*, VI, 5, 7).

[21] Es típico de la Gnosis poner como principio del Universo a un Dios en el que los contrarios coinciden y se funden.

sustancial como el punto, pretenden que las sustancias de las cosas son como figuras. Todos están de acuerdo en admitir un principio indivisible. Pero la posición de Pitágoras es mejor y más pura que la de Platón, porque la unidad es la causa y la esencia de lo indivisible y del punto, y es un principio más absoluto y adecuado[22] [que el punto] al ser universal.

GERVASIO.—¿Por qué Platón, a pesar de que vino después, no hizo ni lo mismo ni mejor que Pitágoras?

TEÓFILO.—Porque antepuso el hablar peor y de una manera menos adecuada y apropiada, y tener la reputación de maestro, al hablar mejor y con más propiedad y hacerse reputar por discípulo. Quiero decir que la finalidad de su filosofía era más su propia gloria que la verdad; pues no puedo dudar que él sabía muy bien que su concepción era más apropiada para las cosas corporales y corporalmente consideradas[23], mientras que la explicación de Pitágoras no convenía ni se adaptaba menos a las cosas corporales que a todas las de la razón, la imaginación, el entendimiento; no menos a la naturaleza sensible que a la inteligible[24]. Todos habrán de confesar que Platón no ignoraba que la unidad y los números justifican y explican el punto y las figuras, en tanto que [aquéllos] no son justificados ni explicados necesariamente por las figuras y los puntos, así como la sustancia extensiva[25] y corporal depende de la incorporal e indivisible[26]. Ésta, además, es independiente de aquélla, porque la esencia de los números se comprende sin la de la medida, pero aquélla no se puede comprender [como] independiente de ésta, porque la esencia de las medidas no se comprende sin la esencia de los números. Por eso la analogía y proporción aritmética es más adecuada que la geométrica para guiarnos por medio de la multiplicidad a la contemplación y aprehensión del principio indivisible. Este principio, por ser la sustancia única y radical de todas las cosas, no puede tener un nombre determinado ni una designación que tenga un valor positivo más bien que privativo; he ahí por qué unos lo llaman Punto, otros Unidad, otros Infinito, y con otros nombres de análogas significaciones[27].

---

[22] En el texto: «accomodabile», Cfr. *Doct. Ign.*, II, 3: «La unidad se llama punto con respecto a la cantidad que explica la propia unidad, no hallándose en la cantidad nada sin el punto, pues hay punto en la línea dondequiera que se la divida, y lo mismo en la superficie y en el cuerpo. Y no hay sino un punto, que no es otra cosa que la unidad infinita, puesto que ella misma es un punto, el cual es término, perfección y totalidad de la línea y de la cantidad, que la complica.»

[23] «Cfr. *Física*, III, 6: «Si se admite que lo grande y lo pequeño son los que envuelven las cosas sensibles, deben cumplir igual función en las cosas inteligibles, pero es imposible y absurdo que lo incognoscible y lo indefinido abarquen y definan.»

[24] En el texto: «l'una et l'altra natura».

[25] En el texto: «sustanza dimensionata».

[26] Como veremos, en *Infinito* Bruno dice: «¿Qué impide que el infinito

A lo dicho añadid que cuando el entendimiento quiere comprender la esencia de una cosa, simplifica tanto como le es posible; quiero decir que de la composición y multiplicidad —rechazando los accidentes corruptibles, las dimensiones, los signos, las figuras—, va a aquello que les es subyacente[28]. Así un largo escrito, una oración prolija, no las entendemos sino condensándolas en una fórmula simple[29]. En esto el entendimiento muestra abiertamente que en la unidad consiste la sustancia de las cosas, unidad que él busca en verdad o en similitud. Ten por cierto que sería geómetra muy consumado y perfecto el que pudiese condensar en una sola proposición[30] todas las proposiciones diseminadas en los principios de Euclides; [y] sería muy perfecto lógico quien condensase todos los razonamientos[31] en uno solo. De la misma manera se determina el grado de las inteligencias; porque las inferiores no pueden entender la pluralidad si no es mediante numerosas especies, similitudes y formas; con menos [especies] lo entienden mejor las superiores; las más elevadas con poquísimas [especies lo entienden] perfectamente. La inteligencia primera todo lo comprende en una idea perfectísima; la mente divina, la unidad absoluta [lo entiende] sin especie alguna: es a la vez lo que comprende y lo que es comprendido.

---

implicado en el simplicísimo e indivisible primer principio, no sea explicado en un simulacro suyo sin fin ni términos capaz de mundos innumerables?»

[27] En el texto: «E secondo raggioni simili a queste.»

[28] Para la teoría del conocimiento de Bruno véanse *De imaginum, De umbris*, el *Sigillus sigillorum*, y el comienzo de *Infinito*.

[29] En el texto: «intentione».

[30] En el texto: «intentione».

[31] En el texto: «intentioni». Para Bruno es claro que la inteligencia mejor no es la más racional o discursiva, sino aquella cuya intuición traspasa las corazas que envuelven las cosas y las capta con un acto simple y enérgico en su infinita unidad.

Así pues, ascendiendo nosotros al conocimiento perfecto vamos complicando la multiplicidad; así como descendiendo a la producción de las cosas, la unidad se va explicando. El descenso es desde un solo ser a una infinitud de individuos y a especies innumerables; el ascenso es de éstas a aquél.

Para concluir, pues, esta segunda consideración, digo que cuando aspiramos y tendemos al principio y la sustancia, hacemos un progreso hacia lo indivisible; y nunca creeremos habernos unido con el ser primero y la sustancia universal, en tanto que no hayamos alcanzado la unidad indivisible en la que todo está comprendido. En otras palabras, no creamos que comprendemos la sustancia y la esencia en tanto que no sepamos comprender la indivisibilidad. Así los peripatéticos y los platónicos reducen los infinitos individuos a una esencia indivisible [común] a numerosas especies: agrupan especies innumerables bajo géneros determinados; Arquitas[32] fue el primero en pretender que eran diez; y [reducen] géneros determinados a un ser, a una cosa; y esta cosa, este ser no es para ellos más que una palabra, un vocablo, una fórmula lógica y, en definitiva, una vanidad. Pues tan pronto como tratan del universo[33] no reconocen ya un solo principio de realidad y de existencia para todo lo que existe, así como [han reconocido] un concepto y nombre común en todo lo que se dice y piensa. Ésta es prueba segura de su imbecilidad intelectual.

En tercer lugar debéis saber que siendo la sustancia y el ser distintos y ajenos a la cantidad, la medida y el número[34], no son, por consiguiente, sustancia, sino relativos a la sustancia, no son el ser, sino cosas del ser. Debemos, pues, necesariamente afirmar que la sustancia es esencialmente sin número ni medida y que es, por consiguiente, una e indivisa en todas las cosas particulares[35], las cuales por el número tienen su particularidad, es decir, la tienen por cosas relativas a la sustancia. Por ende, quien aprehende a Polihimnio como Polihimnio no aprehende una sustancia particular, sino una sustancia en lo particular y en los accidentes que están relacionados con aquélla; por medio de estos accidentes introduce ella a este hombre en el número y la multiplicidad, bajo una especie. Por lo cual, así como ciertos accidentes humanos hacen la multiplicidad de los que se llaman individuos de la humanidad, así ciertos accidente animales multiplican la especie animal. Parejamente ciertos accidentes vitales multiplican este [ser] animado y viviente. No de otro modo ciertos accidentes corporales multiplican la corporeidad. Análogamente ciertos accidentes de existencia multiplican la sustancia, del mismo modo que ciertos accidentes del ser multiplican la entidad, verdad, unidad, esencia, verdad y unidad.

---

[32] Lasson señala que se trata del Pseudo-Arquistas. Los neopitagóricos pretendían hacer creer que Arquitas había descubierto las categorías o predicamentos antes de Aristóteles (Lasson, ob. cit.).

[33] En el texto: «trattando físicamente poi».

[34] Cfr. *Docta Ign.*, I, 5: «Pero la unidad no puede ser un número, ya que el número, como admite algo que le excede, no puede ser de ninguna manera mínimo ni máximo absolutamente. Es, por el contrario, el principio de todo número, en cuanto mínimo; y el fin de todo número, en cuanto máximo.»

[35] Cfr. *Lampas trig. stat. (Op. Lat.*, III, 42): «Se dice que todas las cosas están en todas las cosas porque el propio todo está presente por do-

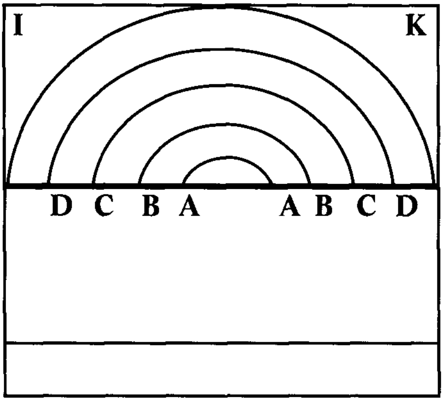
En cuarto lugar, considera los signos y las verificaciones mediante las cuales queremos concluir que los contrarios coinciden en la unidad, por lo que no será difícil inferir, a la postre, que todas las cosas son uno, así como todo número, tanto par como impar, tanto finito como infinito, se reduce a la unidad; esta unidad adicionada con el finito pone el número y con el infinito niega el número. Consideraréis los signos de las matemáticas [y] las verificaciones de las otras facultades morales y especulativas. Ahora bien, en cuanto a los signos, decidme: ¿qué hay más desemejante y contrario a la línea recta que el círculo?, ¿qué es más contrario a la recta que la curva? Sin embargo, en el principio y mínimo concuerdan. Como divinamente lo ha mostrado el Cusano[36], inventor de los más bellos secretos de la geometría, ¿qué diferencia encontrarás entre el arco mínimo y la cuerda mínima? Al igual que en el máximo, ¿qué diferencia encontrarás entre el círculo infinito y la línea recta? ¿No veis cómo el círculo, cuanto mayor es, tanto más va aproximando su arco a la línea recta? ¿Quién, si no es ciego, no verá cómo el arco BB, por ser mayor que el arco AA, y el arco CC

---

quier, razón por la que Anaxágoras dijo "que todas las cosas están en todas las cosas", porque el que es todas las cosas está en todas las cosas.»

[36] Para las siguientes figuras, véase *De docta ignorantia*, libro I.

mayor que el arco BB, y el arco DD mayor que los otros tres, tienden a ser parte del círculo mayor, y así se aproximan cada vez más a la rectidumbre de la línea infinita, del círculo infinito, designada por IK? Es preciso ciertamente decir que, así como la curva más grande, en razón de su mayor magnitud, es también más recta, de igual modo la mayor de todas debe ser, superlativamente, la más recta; de suerte que, en última instancia, la recta infinita es el círculo infinito[37]. He ahí, pues, cómo no sólo el máximo y el mínimo convergen en un solo ser, como en otras ocasiones lo hemos demostrado, sino que incluso en el máximo y en el mínimo los contrarios se unifican y confunden[38].

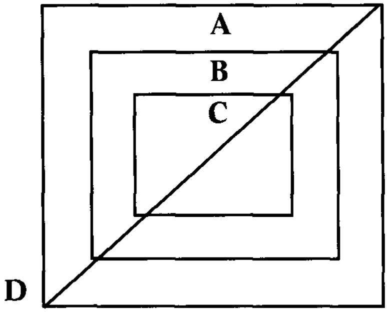


Aún más, si quieres comparar las especies finitas del triángulo; porque mediante el primer limitado y determinado se entienden todas las cosas limitadas, merced a cierta analogía, como partícipes de la finitud y la limitación —al igual que en todos los géneros los predicados análogos adoptan, todos, el grado y orden del primero y mayor del género—; así pues, el triángulo es la primera figura que no puede reducirse a otra figura más simple —mientras que el cuadrilátero se reduce a triángulos—; por consiguiente él es el primer fundamento de toda cosa delimitada y figurada. [Si ello es así] encontrarás que el triángulo, por no resolverse en otra figura, no puede por lo mismo dar triángulos cuyos tres ángulos sean mayores o menores, aun cuando sean múltiples y diversos, en cuanto al mayor o al menor, al mínimo o al máximo tamaño. Por eso si consideras un triángulo infinito —no digo real y absolutamente, porque el infinito no tiene figura, sino que digo infinito por suposición y por cuanto un triángulo[39] da lugar a lo que queremos demostrar—; ese triángulo no tendrá un ángulo mayor que el menor de los triángulos finitos, ni [mayor] que los [de los] medianos o que [de] los otros mayores.

---

[37] El Cusano y Bruno estuvieron, conceptualmente, próximos al descubrimiento del cálculo infinitesimal, que Leibniz inventó en su «Nova Methodus pro maximis et minimis».

[38] Cfr. *Docta Ign.*, I, 22: «La providencia de Dios complica infinitas cosas, tanto las que suceden, como las que no suceden, sino que se pueden suceder, y las contrarias.» El capítulo lo titula el Cusano: «Cómo la providencia divina une las cosas contradictorias.»



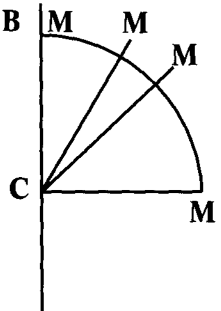
Dejando a un lado la comparación de figuras con figuras, es decir, de triángulos con triángulos y tomando los ángulos [vemos que] todos, tanto grandes como pequeños, son iguales, como aparecen en este cuadrilátero. Está dividido por la diagonal en varios triángulos; y en él se ve que son iguales no sólo los ángulos rectos de los tres cuadrados A, B, C, sino también todos los ángulos agudos que proceden de la división [hecha] por la misma diagonal; esta forma, en la doble serie de los triángulos, da numerosos ángulos iguales. De este modo, por semejanza bien manifiesta se ve cómo una sustancia infinita puede estar toda entera en toda las cosas, aun cuando [esté] en las unas según un modo infinito, en las otras según un modo finito; en aquéllas con una comprensión mayor, en éstas con una comprensión menor[40].

---

[39] En el texto: «angolo».

[40] Cfr. *De docta ignorantia,* I, 20: «Pues toda figura poligonal tiene

Añade a esto —a fin de que veas de otra manera cómo coinciden los contrarios en este uno e infinito— que los ángulos agudos y obtusos son contrarios[41], pero ¿no ves de qué manera nacen de un mismo e indivisible principio, es decir, de la inclinación que hace la línea perpendicular M, que se conjuga con la línea recta, en el sentido de la línea BD[42] en torno al punto C? Esta perpendicular, fija en el punto C, mediante una simple inclinación hacia el punto D, tras hacer indiferentemente ángulo recto y [ángulo] recto, viene a producir una diferencia tanto mayor de ángulo agudo cuanto más se aproxima al punto D[43]; cuando llega y se une a este punto D, los ángulos agudos y obtusos se confunden y anulan el uno al otro en la potencia de una misma línea. La línea M, que ha podido unirse y confundirse con la BD, puede asimismo desunirse y separarse de ella y suscitar a partir de un mismo e indivisible principio los ángulos más contrarios, que son el agudo mayor y el obtuso menor; además [se produce] la igualdad de dos rectas y la concordancia que tiene lugar cuando MC es perpendicular a BD[44].



---

por su más simple elemento el triángulo... El triángulo máximo, con el cual coincide el mínimo, comprende todas las figuras poligonales.» En la fig. 2 la sustancia infinita se representa por el ángulo, que es el mismo en un triángulo de proporciones infinitas y en otro de proporción finita.

[41] Cfr. *De minimo,* I, 4, v 34.

[42] En el texto: «la línea jacente».

[43] En el texto: «al punto C».

[44] En el texto: «nel contatto della perpendicolare e jacente».

Y ahora vayamos a las verificaciones: en primer lugar, ¿quién no sabe, en relación con las cualidades activas fundamentales de la naturaleza corporal[45], que el principio del calor es indivisible, y, por ello, que está separado de todo calor, pues el principio no ha de ser ninguna de las cosas que lo tienen por principio? Si ello es así, ¿quién debe dudar en afirmar que el principio no es caliente ni frío, sino común a lo caliente y a lo frío? Por lo que resulta que un contrario es principio de su contrario, y por ser común el sujeto, el principio, el término, la continuidad y la fusión, por ello son circulares las transmutaciones. El mínimo de calor y el máximo de frío, ¿no son idénticos? ¿Del límite del calor máximo, no se toma principio de movimiento hacia el frío? Por tanto, es manifiesto que no sólo los dos máximos coinciden, alguna vez, en la oposición y los dos mínimos en la concordancia, sino que [coinciden] *etiam* el máximo y el mínimo por la vicisitud de las trasmutaciones. Por ello, no sin razón, los médicos tienen sus temores ante la mejor de las complexiones; en el grado supremo de la felicidad los sabios son prudentes. ¿Quién no ve que es uno mismo el principio de la corrupción y de la generación? ¿No es el final de la corrupción el principio de lo que se engendra? ¿No decimos justamente: suprimido aquello, puesto esto; era aquello, es esto? Ciertamente, si bien juzgamos vemos que la corrupción no es más que una generación, y la generación no es más que una corrupción. El amor es odio, el odio amor, en definitiva. El odio del contrario es amor del semejante; el amor de éste es odio de aquél. En sustancia, pues, y en raíz una misma cosa es amor y odio, amistad y discordia. ¿En dónde busca el médico más adecuadamente el antídoto, sino en el veneno? ¿Quién ofrece mejor triaca que la víbora? De los venenos peores, las mejores medicinas. ¿No es [común] una potencia a dos objetos contrarios? Pero, ¿de dónde crees que esto procede sino de que es uno el principio del ser, como uno es el principio de la concepción de dos objetos; y, de este modo, los contrarios se relacionan en un sujeto, al igual que son aprehendidos por un [solo] y mismo sentido? Paso por alto que lo orbicular reposa en lo plano, lo cóncavo se aquieta y reside en lo convexo, lo iracundo vive junto a lo paciente, lo más orgulloso se complace con lo humilde, y lo avaro con lo generoso.

---

[45] Referencia a Telesio (1508-1588). Su obra principal, que trata del mundo físico, lleva por título *De rerum natura juxta propria principia*.

En conclusión, quien quiera conocer los máximos secretos de la naturaleza, que se vuelva y contemple los mínimos y máximos de los contrarios y opuestos. Magia profunda es saber desgajar el contrario después de haber hallado el punto de unión. A esto tendía con su pensamiento al pobre Aristóteles, cuando ponía a la privación —asociada a cierta disponibilidad—, como progenitora, engendradora y madre de la forma; mas no pudo alcanzarlo. No pudo llegar allá porque, deteniéndose en la oposición, se quedó trabado; y no habiendo sabido descender hasta el principio de la contrariedad, no alcanzó ni vio la meta; erró en toda las ocasiones diciendo que los contrarios no pueden coincidir, en acto, en un mismo sujeto[46].

POLIHIMNIO.—Alta, rara y singularmente habéis razonado sobre el todo, el máximo, el ser, el principio y el uno. Pero yo quisiera que insistieseis sobre esta unidad, pues ahí encuentro yo un *Vae soli*[47] además, que experimento una gran congoja cuando pienso que en mi bolsa y crumena no se aloja más que un viudo sueldo.

TEÓFILO.—Esta unidad lo es todo, y no se encuentra explicada ni bajo distribución y distinción numérica, y acaso entendieras esta unidad si no se encontrase complicada y comprensiva[48].

POLIHIMNIO.—*Exemplum*? Porque, a decir verdad, trato de comprender, pero no comprendo.

TEÓFILO.—He ahí: la decena es una unidad, pero complicada; la centena no es menos unidad, pero más complicada; el millar no es menos unidad que las otras, pero mucho más complicada. Esto que os muestro en la aritmética, has de entenderlo más alta y simplemente en todas las cosas. El bien sumo, el deseable sumo, la perfección suma, la beatitud suma consisten en la unidad que todo lo complica. Nos deleitamos en el color, pero no en uno cualquiera explicado, sino especialmente en uno que complique todos los colores. Nos deleitamos en la voz, no en una singular, sino en una voz complicada que resulte de la harmonía de muchas. Nos deleitamos en un sensible, pero especialmente en aquel que, en sí mismo, comprenda todos los sensibles; en un cognoscible que comprenda todo cognoscible; en un aprehensible que abrace todo lo que se pueda aprehender; en un ser que contenga especialmente, en ese uno que él mismo es, todo. Como tú, Polihimnio, tú no te deleitarás menos en la unidad de una gema, tan preciosa que equivaliese a todo el oro del mundo, que en la muchedumbre de migajas de esos sueldos, de los que no tienes más que uno en la bolsa.

---

[46] Una vez más Bruno arremete contra Aristóteles, que, en *Física*, I, 6, había tenido la ocurrencia de decir que «[los contrarios] sean uno, es imposible, porque lo contrario no es uno». Evidentemente los contrarios no son uno, pero Bruno indaga si hay una raíz común para los contrarios, y cree hallarla, toda vez que comprueba que los contrarios no son más que caras, grados, diferencias de una misma realidad, la unidad, que es, por tanto, el punto de coincidencia de los contrarios.

[47] *Eclesiastés*, IV, 10.

[48] En el *Infinito* nos volveremos a encontrar con esta expresión.

POLIHIMNIO.—*Optime.*

GERVASIO.—Heme aquí docto; porque así como quien no entiende la unidad no entiende nada, así quien verdaderamente entiende la unidad, todo lo entiende; y quien más se aproxima a la inteligencia de la unidad, tanto más se acerca a la aprehensión de todo.

DICSONO ARELIO.—Asimismo yo, si he comprendido bien, me voy muy enriquecido con el pensamiento de Teófilo, relator fiel de la filosofía nolana.

TEÓFILO.— ¡Alabados sean los dioses, y sea por todos los vivientes magnificada la infinita, simplicísima, unísima, altísima y absolutísima Causa, Principio y Uno! [49]

---

[49] La plegaria final, de ferviente expresión, presenta este diálogo, más como un rito religioso, que como un tratado filosófico. ¿Qué clase de sacrificio se le acaba de tributar a la Unidad divina? En el hermético *Poimandres* a la Divinidad se la ofrecen puros «sacrificios verbales», sacrificios de palabras (*logikaí thysíai*). Aquí ha sido un discurso que terminó disuelto en palabras iluminadas, y en el que, Teófilo, habiendo llegado al término, canta —como en los diálogos herméticos— ardiente «eulogía».

Nota Introductoria al *Infinito*[1]

I

No son exigencias de una ciencia positiva, sino insinuaciones de un nuevo —¡y el más antiguo y primigenio de todos!— concepto de mundo y hombre lo que le induce a Bruno a argumentar en defensa de la infinitud y unidad del universo. Pues en las aportaciones de los científicos Bruno no lee «vanas» cifras matemáticas, sino la *cifra* de la divinidad, las rúbricas de la religión del Mundo y de la Mente.

Fue en la escandalosa *Cena de le Ceneri* donde Bruno se enzarzó en polémica de astronomía con el designio de demostrar el heliocentrismo de Copérnico. Allí será donde Bruno afirme que es él y no Copérnico el que ha comprendio el trascendental mensaje de la teoría. Esta trascendental aportación viene con el aura de Pitágoras y de Hermes, viene con el Sol de los magos. Bruno dice en la famosa *Cena:* «la grandeza de este germano [es decir, el polaco Copérnico], que no teniendo en consideración a la estulta muchedumbre, se ha mantenido firme contra la fe contraria, y, aunque *desprovisto de razones vivas,* recogiendo los enmohecidos fragmentos de la antigüedad que pudo recoger, los pulió, ordeno y soldó hasta tal punto que *con su discurso matemático, más bien que natural,* volvió una causa ridícula, abyecta, vituperada, en honorable, alabada y más verosímil que la contraria y mucho más cómoda y rápida para la razón teórica y calculadora» (El subrayado es nuestro).

---

[1] *De l'infinito universo e mondi,* Londres, 1584. Hemos utilizado la edición de Gentile en *Op. ital.,* vol. I, 1925.

Hemos traducido sólo algunos de los fragmentos —que nos han parecido los más significativos— que componen los diálogos de *Infinito.*

Por lo demás, en Copérnico la harmonía pitagórica, la divina geometría del universo, encuentra su más exacto y acabado intérprete. Copérnico había vuelto los ojos a los astrónomos antiguos, y, en particular, hacia los pitagóricos, y hablando del sol, dice que Hermes Trismegistos le llama «visibilem deum». En su *De revolutionibus orbium caelestium* nos dice asimismo: «Y encontré, primero, en Cicerón que Nicetas creyó que la Tierra se movía, y luego, en Plutarco, que fueron de la misma opinión Heráclides de Ponto y Ecfanto el pitagórico.» Pero las «autoridades» de la Antigüedad, Filolao y, especialmente, Aristarco de Samos no evitaron que las «autoridades» religiosas arremetiesen contra él. Lutero, en sus «conversaciones familiares» tildará claramente de loco a Copérnico por sostener afirmaciones contrarias a la Biblia. Por lo que se refiere a la Iglesia encontró un ambiente hostil, aun cuando le apoyasen eclesiásticos como el cardenal Von Schoemberg, y hubiese probablemente presentado su teoría al Papa Clemente VII, en 1533, cuando éste asistía a la exposición y demostración que de ella hacía el canciller Widmannstadt en los jardines del Vaticano. De todos modos, ni siquiera la dedicatoria que hiciese de su libro *De revolutionibus* al Papa Paulo III le libró de la franca animadversión de los círculos eclesiásticos, que culminaría en Bruno —aunque en éste la sentencia condenatoria que le llevó a la hoguera derivaba más de otros motivos—, y en el proceso a Galileo Galilei.

No es éste el momento de exponer pormenores matemáticos de astronomía en relación con Copérnico o con teorías astronómicas de la Antigüedad. Bástenos con unos breves apuntes.

Para Filolao —mediados del siglo V a.C.—, el centro de la harmonía pitagórica de su universo lo ocupa el «horno del universo». Al universo lo limita el Olimpo; más allá está sólo lo indeterminado. Entre la esfera del Olimpo y el horno central dan vueltas diez cuerpos divinos. El más exterior es el de las estrellas fijas, vienen luego los cinco planetas, luego el Sol y la Luna, después la Tierra y, por último, cerca del fuego central la «anti-Tierra». Este último y paradójico cuerpo parece que fue puesto para completar el divino número diez, máxima expresión de la harmonía universal para los pitagóricos. Como se puede advertir, la teoría de Filolao nada tiene de heliocéntrica, pero bastaba con que se situase en el centro al «fuego» y se hablase después de la máxima dignidad del Sol, para que pudiese ser interpretada posteriormente como si de heliocentrismo se tratase.

Por lo que a Platón se refiere, Plutarco cuenta que siendo viejo Platón se arrepentía de haber situado a la Tierra en el centro del mundo. No olvidemos que Platón estuvo en la Magna Grecia y en Sicilia, y que mantuvo entonces contacto con pitagóricos que pudieron hablarle sobre la teoría pitagórica referida.

Aristarco de Samos —primera mitad del siglo III a.C.—, propuso un sistema en que el Sol se encontraba imóvil en el centro del mundo, en tanto que la Tierra giraba en torno. Además, consideraba al Sol una estrella, y que las que vemos en el firmamento se encuentran a distancias enormes de nosotros. A consecuencia de esto se le acusó de impiedad por haber turbado la calma del mundo.

Pero en la Antigüedad y durante la Edad Media la doctrina astronómica oficial fue la aristotélico-ptolomaica, con la Tierra en el centro y en torno a ella numerosas esferas motrices de cristal en las que los astros se mueven. Las esferas tenían el objeto de explicar los diferentes movimientos que se observan en los astros. Euxodio, de quien procede la teoría astronómica de Aristóteles, supone veintisiete esferas. En el extremo exterior se encuentra la esfera única de las estrellas fijas, que según Aristóteles propaga su movimiento a las demás esferas; a continuación van Saturno, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus con cuatro esferas cada uno de ellos y, por último, el Sol y la Luna con tres esferas cada uno. Total, veintisiete esferas, que Aristóteles ampliará, con el nombre de esferas compensadoras, a fin de explicar la propagación del movimiento a partir de la circunferencia de la esfera primera o de las estrellas fijas.

Bruno en el *Infinito* hizo añicos a tantos cristales y esferas, pues para él hay sólo un cielo, sólo un espacio, lo que resulta paradójico, pues uno de los portavoces de su filosofía en estos diálogos es el astrónomo Fracastoro que admitía 79 esferas. Sabemos, sin embargo, que Fracastoro se encontraba en Padua como catedrático de lógica, al tiempo que *Consiliarius anatomicus,* durante la época de estudiante que allí pasó Copérnico.

El astrónomo e historiador de la Astronomía G. Abetti dice sobre Bruno que «ampliando las ideas de Copérnico, fue uno de los primeros en proyectar una constitución del universo semejante a la que nosotros, que hemos salido del sistema solar, podemos imaginar con los grandes medios de observación y de investigación de que hoy disponemos» *(Historia de la Astronomía*, pág. 94, F. C. E., México, 1966).

II

En el *Infinito* advertiremos que no fueron comprobaciones experimentales las que indujeron a Bruno a atribuir la infinitud al universo, sino su concepto de la divinidad y de la naturaleza en la que la Mente —divina y humana— se proyecta. Para Bruno la infinitud del universo es asunto de la razón, no del sentido, pues no vemos al universo, no lo sentimos, sino solamente los fragmentos en que se nos aparece. No cree Bruno que por eso se le haya de negar, pues sería como si negásemos la cosa, pese a que la cosa no la vemos de ninguna manera. En efecto, la cosa, al igual que todo el universo, es la condición de todas sus apariciones. Ni a la cosa ni al universo podemos ponerles límites, pues eso nos obligaría a reconocer que no hay infinitas posibilidades de condiciones de cosas. El universo es un acto de demiurgia infinita, de actividad sin límites; todo lo que sea negarlo es un atentado contra la capacidad infinita de hombre y Dios.

Pero tampoco el sentido nos presenta límites en el mundo; siempre se puede sentir más allá. La misma imaginación siempre está dispuesta a imaginar más allá de toda imaginación, pero, como dice Bruno, la imaginación no debe extenderse más allá de la acción divina. Además, ni los sentidos son capaces de presentarnos ni la imaginación de concebir una muralla dentro de la que el universo esté confinado. Si existiera tal muralla —como, por ejemplo, la vieja esfera de las estrellas fijas—, ¿*dónde* estaría el universo?, ¿lo exterior al universo sería la *nada*?

Pero esa *nada* o vacío exterior al universo sería la *misma* que ha sido capaz de alojar a este mundo que tan real nos parece. Siendo eso así, siendo infinita esa nada o vacío y siendo la *misma* nada la de «dentro» y la de «fuera», ¿qué impide que no *pueda* alojar mundos innumerables? Pero como esa potencia se da en el infinito, ha de ser necesariamente acto, porque en el infinito acto y potencia coinciden.

Esta teoría del espacio, del vacío, arranca del *Timeo* de Platón, y de los epicúreos, en particular de Lucrecio.

A Aristóteles le reprochará muy justamente Bruno que refutó la teoría del «vacío», creyendo así refutar a los filósofos que la habían empleado, en base a entender el vacío de una manera en que éstos no lo entendían, de manera que los de Aristóteles fueron palos de ciego. En efecto, para Bruno el vacío coincide con la posibilidad de alojar y aún de producir de sí mismo los cuerpos, los diferentes seres del universo. Tenemos, pues, que el «vacío» se conecta con el concepto de materia, en oposición a cuerpo. Los cuerpos no son más que accidentes de la materia o cuerpo universal; no son más que actos particulares que se dan en la potencia infinita del vacío.

La otra pregunta es: *¿dónde* se encuentra el mundo? Aristóteles, que hace coincidir mundo, o «kosmos», y universo, lo sitúa en el vacío; Bruno en el universo infinito. Y este infinito se despliega en mundos innumerables. El mundo de Aristóteles, como quiera que no está en *ninguna parte,* tendrá que estar por fuerza en sí mismo. De esta manera Aristóteles se verá obligado a contestar a la pregunta: ¿dónde está el universo?, diciendo que está en sí mismo. Lo que resulta absurdo. Preguntemos: *¿dónde* está el lector de este libro? ¿Diremos que está *en sí mismo* o, más bien, en un tren, un parque, o incluso si queremos apurar la «localización» —en este caso de una manera conversiva— *en* el libro que está leyendo?

Si decimos, de acuerdo con Aristóteles, que el lugar es el «límite que sirve de envoltura» al cuerpo, tendremos que el lugar universal, aquél donde está el universo, es decir, la superficie convexa de la esfera de las estrellas fijas, es aquello a lo que menos le conviene la designación de lugar, pues esa superficie está en *ningún sitio.*

Aristóteles dogmatiza sobre un lugar físico que no es más que *un* modo lógico —quizá ni siquiera lógico— de aprehender ciertas afecciones que nos llegan del universo físico. Bruno, situando el lugar en el infinito, lo desliga de cualesquiera imposiciones con que se tratase de apresarlo. Los lugares *determinados* son como la red de Plotino que está en el agua a la que es incapaz de prender en su malla. Para Bruno, pues, habrá tantos lugares como sean las concreciones de la materia, pero ninguna de esas concreciones será capaz de insumir por completo el concepto de lugar. El lugar infinito del universo del que habla Bruno accidentaliza la localización, que pasa a ser complexión transitoria de lo que se nos aparece.

La aporía de Zenón es precisamente la reducción al absurdo de cualquier intento de sustancializar el lugar, pues, quiéralo o no Aristóteles, si el lugar es la envoltura de los cuerpos, y el cuerpo —compuesto de materia y forma— es una sustancia, el lugar será, por consiguiente, algo relativo a la sustancia, y no algo accidental o separable de ella. Pero el lugar-envoltura es un mero artificio lógico; llevándolo hasta el límite tendremos que todo lugar-envoltura estará en otro lugar-envoltura y así hasta el infinito. Pero, ¿qué necesidad hay entonces de sustancializar ese artificio lógico?

Intentemos una extensión «nolana». El lugar se da en el universo como cuando decimos en el discurso: en primer lugar, en segundo lugar, etc. El discurso se halla todo entero en cada una de las reparticiones locativas; sin él serían ininteligibles. El lugar primero, segundo, etc., lo pone el número, en la medida en que estamos en el número y lo transportamos al discurso. No decimos que el discurso se da en un lugar, sino que los lugares en que se reparte el discurso, son casos, disposiciones accidentales del discurso. Tampoco el universo está en un lugar determinado, sino que él mismo es la posibilidad de los lugares todos en su concreción numeral; todos esos lugares son casos, accidentes del universo.

Por un lado, tenemos un «lugar» que se presenta como límite, perspectividad, relatividad, reciprocidad, definición. Por otro lado, tenemos un lugar inaccesible a la relación, a la analogía. Pero si éste no admite «otro» lugar fuera de sí, y, por tanto, no puede estar en *un* lugar, tendrá entonces que hacer coincidir en sí mismo la posibilidad y la actualidad de la localización. Ese lugar infinito es literalmente incomparable, infigurable e inefable; siendo capaz de dar el ser a todos los lugares particulares no se reduce a ninguno de ellos. Pues en el infinito —en ese lenguaje físico de Dios que es el universo—, el sujeto se confunde con el predicado, el nombre con el adjetivo, y ninguna oración es más ni menos principal o subordinada que otra; todas son circunstanciales y todas completivas; todas, también, interrogativas.

III

Hemos puesto en correspondencia el macrocosmos y el microcosmos, el lugar universal de la Mente absoluta y el de la mente humana. Incluso hemos sorprendido en el universo al lenguaje como su universal inquilino, como la materia de donde —en forma de espectros— surgen las que llamamos cosas. No hemos sentido reparo alguno confundiendo el universo con la Palabra tratándose de Bruno, pues éste, que pensaba en clave hermética y portaba la Nueva de la antigua religión egipcia de la Mente y el Mundo, bien sabía que el Universo se hizo *en* la Palabra de Dios, que el Dios Super-Nada primigenio —del que hablaron los Cabalistas—, cuando se pronunció a sí mismo, se *hizo* —en la Palabra de su pronunciamiento y profecía— universo infinito. (Su sorpresa sería el Demonio.)

Pico de la Mirándola comparó al hombre con Proteo. Mudable es la *faz* del hombre, se convierte en aquello hacia lo que se «convierte». Y con Proteo había comparado el neoplatónico Sinesio la infatigable volubilidad de la imaginación. Pero centrémonos por un momento.

Estamos hablando del microcosmos, del hombre como espejo —que es reflexión y especulación—, del cosmos, o, a lo menos, de los fragmentos del cosmos hacia los que mira. Hablábamos del lugar respecto al macrocosmos, ahora hablamos del lugar respecto al microcosmos. ¿Qué nos impide hacer extensiva al hombre la teoría bruniana del Universo y Lugar infinito? ¿Qué nos impide ver en ese Lugar un emblema de la mente humana? ¿Es que no vio así Bruno el cosmos en la *Expulsión de la bestia triunfante*? Digámoslo en dos palabras: ¿No será que la reforma de la mente apunta a la conversión del hombre en un *lugar*? Esto es lo único, a decir verdad, que nos interesa, y esto es lo que parece que emprendió Bruno mediante sus instrumentos y artificios para reformar la mente, para hacer de ella un talismán incalculable.

Que lo que hemos señalado no es gratuita suposición, sino que era el corazón del pensamiento de Bruno lo ponen en evidencia sus artes de la memoria. Más tarde veremos cómo en *De imaginum* —suma de sus anteriores artes de la memoria—, presenta un artificio para hacer de la mente un lugar cósmico, suerte de surrealista Jerusalén celeste, capaz de absorber el universo entero, dentro de las limitaciones propias de la especie humana. *De imaginum* es la más completa —también enrevesada—, hermética y visionaria de sus artes de la memoria; fue también la última, y el último libro que publicó en vida. En esa obra se describe —para que se inscriba en la mente—, una Mansión o Lugar cósmico, que se desglosa en «lugares» —*loci*— a fin de que en ellos se retengan las imágenes talismánicas en las que lo inferior y lo superior se confunden. Se trata, pues, de inscribir en la imaginación y en el entendimiento un universo, un cosmos en miniatura y mental. Allí los cuatro puntos cardinales, los doce signos del Zodíaco, los treinta y seis decanos, los dioses planetarios. Bástenos con lo dicho. En la nota introductoria a *De imaginum* volveremos.

Pero no dejemos de insistir en que la reforma del universo que Bruno verifica, coincide con la reforma de la mente en la que trabaja. Si en la *Causa* concilió la dicotomía clásica de la materia y la forma —es decir, de la necesidad y de la libertad—, poniendo así suelo a su magia, ahora en el *Infinito* conjuga la agilidad del espacio infinito, poniendo así suelo filosófico a su arte y método de la memoria.

Digamos, para terminar, que la construcción del *hombre locativo*, del hombre convertido en el lugar por donde entran y salen los *espectros*, que no *es* más que aquello hacia lo que dirige los ojos, que es una especie de pliegue del lenguaje; digamos que la construcción del hombre locativo requiere la rotura, la disolución de los pequeños lenguajes de que somos parásitos, que nos *dictan* sin apelación posible el curso de nuestras vidas —¿qué es sino eso la conciencia, la persona, etc.?—. Porque ese hombre locativo se desenvuelve, y así pasa la vida, en las diversiones del mundo, es decir, en las diferentes versiones de los espectros que se le aparecen. Habitante de la *superficialidad*, pasa la vida divirtiéndose y haciendo de sí mismo un *juego de lenguaje*, suspendido como por una cadena de oro —la que Platón citaba en *Las Leyes*— de la infinita distracción de la Unidad suprema.

Sobre el infinito Universo y los Mundos

DIÁLOGO I

Interlocutores[1]: ELPINO, FILOTEO, FRACASTORIO y BURCHIO

ELPINO.—¿Cómo es posible que el universo sea infinito?

FILOTEO.—¿Cómo es posible que el universo sea finito?

ELPINO.—¿Pretendéis que esta infinitud sea demostrable?

FILOTEO.—¿Pretendéis que esta finitud sea demostrable?

ELPINO.—¿Qué clase de dilatación es ésta?

FILOTEO.—¿Qué clase de limitación es ésta?

FRACASTORIO.—*Ad rem, ad rem, si iuvat*; por demasiado tiempo nos habéis tenido en suspenso.

BURCHIO.—Dadnos pronto alguna razón, Filoteo, porque me divertirá escuchar esa fábula o fantasía.

FRACASTORIO.—*Modestius*, Burchio; ¿qué dirías si, al final, la verdad te convenciese?

BURCHIO.—Aun cuando esto sea verdad, yo no quiero creerlo; porque no es posible que este infinito sea comprendido por mi cabeza, ni digerido por mi estómago; aunque, por así decirlo, bien quisiera que fuese del modo como dice Filoteo, porque, si por mala suerte, yo cayese fuera de este mundo, siempre encontraría país.

ELPINO.—Ciertamente, Filoteo, si queremos hacer juez al sentido o bien darle aquella primacía que le corresponde, ya que toda noción tiene en él su origen, encontraremos tal vez que no es fácil hallar medio de deducir lo que tú defiendes, sino más bien lo contrario. Ahora, si os place, comenzad a hacer que entienda.

---

[1] Filoteo, al igual que el Teófilo de la *Causa* es el portavoz de la filosofía de Bruno, Fracastorio es el nombre latinizado de Girolamo Fracastoro, de Verona (1483?-1553). Es autor del elegante poema latino *Syphilis*, y de un libro de astronomía, *Homocentrica*, estudiado por Bruno, que lo cita en *De inmenso*, IV, 9. Elpino y Burchino son personajes imaginarios. El primero representa al escolar —*su potencia* dice Bruno, ha sido *actuada* por el acto de Filoteo. Burchino hace el papel que Gervasio desempeñaba en la *Causa*.

FILOTEO.—No hay sentido que vea el infinito, no hay sentido al que se exija esta conclusión, porque el infinito no puede ser objeto del sentido; y por ello quien pide conocerlo por vía del sentido es semejante a aquél que quisiese ver con los ojos la sustancia y la esencia; y quien por ello negase la cosa —por no ser sensible o visible—, vendría a negar su propia sustancia y ser. Por ende, debemos pedir, según modos, testimonio del sentido; no le concedemos un puesto más que en las cosas sensibles, y aún así no sin recelo, si es que no entra en el juicio unido a la razón. Al entendimiento le corresponde juzgar y dar razón de las cosas ausentes o alejadas por distancia de tiempo o de lugar. Y en esto no tenemos testimonio suficiente del sentido, porque no tiene poder de contradecirnos, y además hace evidente y manifiesta su impotencia e insufuciencia por la apariencia de finitud que limita su horizonte, siendo tan inconstante en las cosas que presenta[2]. Ahora bien, como por experiencia sabemos que nos engaña en la superficie de este globo, debemos tenerlo como mucho más sospechoso en lo que nos hace comprender sobre el límite de la concavidad de las estrellas[3].

ELPINO.—Decid entonces para qué nos sirven los sentidos.

FILOTEO.—Para estimular a la razón solamente, para delatar, indicar y testificar en parte, no para testificar en todo, y aún menos para juzgar o para condenar. Pues aun cuando fuesen perfectos, nunca estarán libres de alnguna perturbación. De donde se sigue que la verdad está, como en un frágil principio, en una pequeña parte de los sentidos, pero no en los sentidos[4].

---

[2] En el texto: «per l'apparenza de la finitudine che caggiona per il suo orizonte, in formar della quale ancora si vede quanto sia incostante».

Bruno supone que ha de haber una proporción entre el sujeto y el objeto del conocimiento del infinito, ya que éste no es algo sensible, y, en todo caso, es al entendimiento y a la razón a quienes incumbe juzgar sobre el infinito.

[3] La esfera de las estrellas constituye el firmamento y es la más alejada del centro del mundo, que ocupa la tierra. Aristóteles en *Física*, IV, 4 y 5, considera que el límite de la concavidad de las estrellas es el lugar *donde* se encuentra alojado el mundo. Bruno atacará esta teoría.

ELPINO.—¿Dónde está, pues, [la verdad]?

FILOTEO.—En el objeto sensible [está solamente] como en un espejo, en la razón por modo de argumentación y discurso, en el entendimiento por modo de principio y conclusión, en la mente [está] en su propia y viva forma[5].

ELPINO.—Ea, pues, decid vuestras razones.

FILOTEO.—Así [lo] haré. Si el mundo es finito y fuera del mundo nada hay, os pregunto: ¿dónde está el mundo?, ¿dónde está el universo? Aristóteles responde: está en sí mismo[6]. La convexidad del primer cielo es el lugar universal; y aquel, como primer continente no está en ningún otro continente, porque el lugar no es sino la superficie y extremo del cuerpo continente; de ahí se sigue que lo que no tiene cuerpo continente no tiene lugar. ¿Qué pretendéis entonces decir, Aristóteles, con esto: «el lugar está en sí mismo»? ¿Qué me harás concluir con «cosa exterior al mundo»? Si dices que allí no hay nada, el cielo, el mundo no estarán, ciertamente, en parte alguna.

---

[4] En *De imaginum*, citando a Sinesio, aparece una idea análoga sobre la función de los sentidos. Sólo en cuanto los sentidos y lo sensible participan de la unidad, se puede decir que la verdad está en los sentidos.

[5] Sobre la *mente*, cfr. *Eroici Furori (Op. ital.*, II, ed. de G., págs 341-342). La mente es la realidad absoluta y simple que penetra el universo como entendimiento, y que en cierto modo lo trasciende, en cuanto que en el universo aparece explicada y como en simulacro.

[6] Cfr. *Física*, IV, 5: «Pero el firmamento en su conjunto no está en ningún sitio ni ningún cuerpo lo rodea, sino que, en tanto que se mueve, tiene un lugar para las partes, cada una de las cuales es contigua a la otra. Otras están en un lugar por accidente, como el alma y el cielo. En un sentido, todas las partes están en un lugar, porque todas, en el orbe, se rodean mutuamente, y porque la parte superior se mueve circularmente, y sólo así. Pero el todo no es una parte, ya que lo que es parte es alguna cosa, y a ésta se le supone otra que la envuelve, mientras que en el universo no hay nada fuera del todo, y el todo es el firmamento. El lugar no es el firmamento sino su extremo, que está en contacto con el cuerpo móvil, como límite inmóvil. De modo que la tierra está en el agua, el agua en el aire, el aire en el éter y el éter en el firmamento, pero éste no está en otra cosa.»

Para una más fácil comprensión de la discusión sobre el lugar y de la refutación de la teoría de Aristóteles, imagínese el mundo-universo como un conjunto de esferas cristalinas en torno a un centro ocupado por la tierra. En esas esferas —unas dentro de otras— están fijados los astros, cuyos movimientos los ocasionan las rotaciones de las esferas. La última de las esferas es la de las estrellas fijas. Aristóteles afirma que el lugar donde está el mundo universo lo constituye el límite convexo de esta última esfera. Pero siendo así que más allá de ella no hay nada, habremos de concluir que el *lugar* del *universo* no está en lugar alguno y que, por consiguiente, es a lo que menos puede convenir el concepto de lugar. Así, pues, el mundo estará *en* sus partes.

FRACASTORIO.—*Nullibi ergo erit mundus. Omne erit in nihilo*[7].

FILOTEO.—El mundo será una cosa que no se encuentra [en ninguna parte]. Si afirmas —pues me parece seguro que tratas de decir algo para esquivar el vacío y la nada— que fuera del mundo hay un ser intelectual y divino[8], de suerte que Dios venga a ser el lugar de todas las cosas, tú mismo te verás en graves aprietos para hacerme entender cómo una cosa incorporal, inteligible y sin extensión puede ser el lugar de las cosas extensas. Y si dices que lo comprende como una forma[9] y a la manera como el alma comprende el cuerpo, no respondes [entonces] a la pregunta sobre el exterior ni a la pregunta sobre lo que se encuentra allende y fuera del universo. Y si quieres excusarte diciendo que donde no hay nada de nada, tampoco hay lugar ni más allá ni exterior, no por eso me satisfarás, porque esas son palabras y excusas que no tienen cabida en el pensamiento. Porque es realmente imposible, aun cuando tuviésemos otros sentidos y fantasías, que puedas hacerme afirmar, con intención de verdad, que existe tal superficie, tal margen, tal extremidad, fuera de la cual no habría cuerpo o vacío; incluso [si pretendes] que esté Dios, [pero] la divinidad no está para llenar el vacío y, por consiguiente, no existe, de ninguna manera, para delimitar el cuerpo. Porque todo lo que se dice que delimita, o es forma exterior o es cuerpo continente. Y dígaslo de la manera que lo quieras decir, serás considerado difamador de la dignidad de la naturaleza divina y universal[10].

---

[7] Traducimos: «Por consiguiente en ningún lugar estará el mundo. Todo estará en la nada.»

[8] Cfr. *Física,* IV.

[9] *Ibidem.,* IV.

[10] Cfr. *De inmenso,* I, 6.

BURCHIO.—Ciertamente, creo que sería preciso decir a éstos que si uno extendiese la mano más allá de aquella convexidad, no estaría en lugar [alguno] ni estaría en parte alguna, y, por consiguiente, no tendría existencia.

FILOTEO.—Agrego a lo dicho que no hay ingenio que no considere esta opinión peripatética como una contradicción implícita. Aristóteles ha definido el lugar no como cuerpo continente ni como cierto [tipo de] espacio, sino como una superficie del cuerpo continente[11]; y después [resulta que] el primero, principal y máximo lugar es aquel al que menos y en absoluto le cuadra tal definición. Ese lugar es la superficie convexa del primer cielo, que es la superficie del cuerpo, y de un cuerpo tal que contiene solamente y no es contenido. Mas para hacer que esa superficie sea lugar no se exige que [lo] sea del cuerpo contenido sino que lo sea del continente. Si es la superficie del cuerpo continente y no está unida y continuada por el cuerpo contenido es un lugar sin inquilino, puesto que al cielo primero no le corresponde ser lugar si no es por la superficie cóncava que toca la superficie convexa del segundo. He ahí, pues, cómo esa definición es vana y confusa y se destruye a sí misma[12]. A esa confusión se llega por presentar la inconveniencia de que fuera del cielo no hay nada.

ELPINO.—Dirán entonces los peripatéticos que el cielo primero es cuerpo continente por su superficie cóncava y no por la convexa y que según aquélla es lugar.

FRACASTORIO.—Y yo añado que entonces dónde se encontrará la superficie del cuerpo continente no siendo lugar.

FILOTEO.—En suma, para ir directamente a nuestro propósito, me parece que es cosa ridícula decir que fuera del cielo no hay nada y que el cielo está en sí mismo, alojado por accidente [siendo] lugar por accidente, es decir, por sus partes. Y entiéndase lo que se quiera «por accidente»; no podrá [Aristóteles] esquivar hacer de uno dos, porque siempre son cosas diferentes lo que es continente y lo que es contenido; y de tal manera diferentes, que, según él mismo, el continente es incorpóreo y el contenido corpóreo; el continente es inmóvil y el contenido es móvil; el continente matemático, y el contenido físico. Y sea lo que se quiera la superficie, siempre preguntaré: ¿qué hay más allá de ella? Si se [me] responde que nada, diré que eso es el vacío, lo inane; y que tal vacío no tiene modo ni límite alguno ulterior, estando sin embargo delimitado interiormente[13]. Y esto es más difícil de imaginar que considerar al universo como infinito e inmenso. Pues no podemos esquivar el vacío si pretendemos poner al universo como finito.

---

[11] Véase la nota 6.

[12] En el texto: «interemptiva di se stessa».

Veamos ahora si conviene que haya un espacio tal en el que no exista nada. En ese espacio infinito se halla este universo —si por casualidad, si por necesidad, si por providencia, no me preocupa por el momento—. Pregunto si este espacio que contiene al mundo tiene mayor aptitud de contener un mundo que otro espacio que esté más allá[14].

FRACASTORIO.—Me parece ciertamente que no, porque donde nada hay no hay diferencia alguna; donde no hay diferencia no hay diversidad de aptitudes, y tal vez no haya aptitud alguna donde no hay ninguna cosa.

ELPINO.—Ni tampoco ineptitud alguna. Y de entrambas más bien aquélla que ésta.

FILOTEO.—Decís bien. Así yo afirmo que como el vacío —que comporta necesariamente esta opinión peripatética— no tiene aptitud alguna de recibir, bastante menos la tiene de rechazar el mundo. Pero de estas dos aptitudes a la una la vemos en acto, y a la otra no la podemos ver en absoluto, como no sea con el ojo de la razón. Como, pues, en este espacio, parigual a la grandeza del mundo —llamado materia por los platónicos[15]—, se encuentra este mundo, así otro cualquiera puede estar en ese espacio y en innumerables espacios más allá de éste [e] iguales a éste.

FRACASTORIO.—Ciertamente, con más seguridad podemos juzgar a semejanza de éste que vemos y conocemos, que [a semejanza] del que, contrariamente, no vemos ni conocemos. Esto es lo que razonablemente debemos concluir, porque, según nuestro ver y sentir el universo, éste no tiene fin, ni termina en el vacío, más allá del cual nada hay. Pues aun cuando todas las demás razones fuesen de igual valor vemos que la experiencia es contraria al vacío y no a lo lleno. Diciendo esto siempre estaremos excusados; pero diciendo de otro modo no esquivaremos, a la postre, mil acusaciones e inconsecuencias. Proseguid, Filoteo.

---

[13] Véase *Acrotismus*.

[14] Véase *Timeo*, 51-52.

[15] Cfr. *Timeo*, 52. Obsérvese la semejanza que tiene este espacio con capacidad para alojar en sí mismo el universo y la materia, tal como describe en la *Causa*.

FILOTEO.—Así, pues, en el extremo del espacio infinito sabemos ciertamente que hay aptitud para recibir cuerpos y no sabemos nada más. En todo caso me bastará con saber que no repugna [a la recepción], al menos, en razón de que donde nada hay nada ultraja. Falta por ver si es congruente o no que todo el espacio esté lleno. Si consideramos tanto lo que puede ser cuanto lo que puede devenir, hallaremos, no sólo razonable, sino incluso necesario que esté lleno. A fin de que esto sea manifiesto, os pregunto si está bien que ello sea así.

ELPINO.—Muy bien.

FILOTEO.—Así, pues, está bien que este espacio, que es igual a la dimensión del mundo —al cual lo quiero llamar vacío, [y es] semejante y no diferente al espacio, del que tú dices que no es más que la convexidad del primer cielo—, se encuentre totalmente lleno.

ELPINO.—Así es.

FILOTEO.—Además te pregunto: ¿crees que así como en este espacio se halla esta máquina llamada mundo, así habría podido o podría estar la misma [máquina] en otro espacio de este vacío?

ELPINO.—Diré que sí, aunque no veo cómo podemos atribuir diferencias y alteridad a la nada y vacío.

FILOTEO.—Estoy seguro de que te das cuenta, pero no te atreves a afirmarlo porque adviertes a dónde te quiero llevar.

ELPINO.—[Pues] afírmalo con seguridad, porque es necesario decir y entender que este mundo está en un espacio, el cual, si no existiese el mundo, sería indiferente a lo que está más allá de vuestro primer móvil.

FRACASTORIO.—Seguid [Filoteo].

FILOTEO.—Por lo tanto, así como este espacio puede y ha podido ser y es necesariamente perfecto por contener, como dices, a este cuerpo universal, no menos perfecto puede y ha podido ser todo otro espacio.

ELPINO.—Lo concedo. Pero, ¿por eso puede existir, puede haber [existido]? ¿Existe entonces, ha existido?

FILOTEO.—Haré que, si quieres declararlo ingenuamente, afirmes que puede existir, debe existir y que existe. Porque así como estaría mal que este espacio no estuviese lleno, es decir, que no existiese este mundo, así y no en menor grado, por estar libre de diferencias, está mal que todo el espacio no esté lleno; y, en consecuencia, las dimensiones del universo serán infinitas, y los mundos innumerables.

ELPINO.—¿Qué causa hay para que existan tantos mundos? ¿No basta con uno?

FILOTEO.—Si está mal que no exista este mundo o que [existiendo] no se encuentre lleno, ¿ello es en razón de este espacio o de otro espacio igual a éste?

ELPINO.—Afirmo que está mal en razón del mundo que está en este espacio, el cual, indistintamente, podría hallarse en otro espacio igual a éste.

FILOTEO.—Si bien lo consideras, todo esto viene a ser una misma cosa; porque la bondad del ser corporal que existe en este espacio o que podría existir en otro igual a éste, es adecuada y apropiada a la bondad conveniente y a la perfección de un espacio de tal clase y magnitud como lo es éste y otro igual a éste, y no [es adecuada] a aquella [bondad] que puede existir en otros espacios innumerables semejantes a éste; tanto más cuanto que si hay razón para que hay un finito bueno, fuera de toda proporción hay razón para que hay un infinito bueno; porque allí donde el finito está bien por conveniencia y esencia, el infinito lo está por necesidad absoluta.

ELPINO.—El infinito es ciertamente bueno, pero incorporal.

FILOTEO.—En que el infinito es incorporal coincidimos. Pero, ¿qué es lo que hace que no convengan la bondad y la existencia del cuerpo infinito? O ¿qué repugnancia hay en que el infinito, implicado en el simplicísimo e indivisible primer principio, no se encuentre explicado en este simulacro[16] suyo, sin fin ni términos, capaz de mundos innumerables; [qué repugnancia hay en] que venga explicado en márgenes tan augustos, de suerte que parecería más bien vituperio dejar de pensar que este cuerpo, que a nosotros nos parece vasto y grandísimo, a los ojos de la divinidad no es más que un punto y aun una nonada?[17]

---

[16] La misma idea la hemos visto en el Diálogo V de la *Causa*. El «simulacro» hace referencia al universo.

[17] De esta afirmación se puede inferir que en cierta manera la Divinidad no sólo es inmanente al mundo, sino también trascendente a él.

ELPINO.—Como en modo alguno la grandeza de Dios consiste en las dimensiones corporales —omito decir que el mundo nada le añade—, así no podemos pensar que la grandeza de su simulacro haya de consistir en la mole mayor o menor de las dimensiones.

FILOTEO.—Decís bastante bien, pero no respondéis al nervio de la argumentación; porque yo no reclamo un espacio infinito —y la naturaleza no tiene un espacio infinito— por la dignidad de la extensión y de la masa corporal, sino por la dignidad de la naturaleza y de las especies corporales, porque de una manera incomparablemente mejor se presenta la excelencia infinita en individuos innumerables que en [individuos] numerables y finitos[18]. Por eso es necesario que del inaccesible rostro divino el simulacro sea infinito [y que] en éste, como miembros infinitos, se encuentren mundos innumerables, cuales son los otros [: los miembros propios de la divinidad]. Por ello, mediante innumerables grados de perfección —que expliquen por modo corporal la excelencia divina incorporal—, deben existir individuos innumerables, cuales son estos grandes animales[19], —uno de ellos es la tierra, madre divina que nos ha parido y nos alimenta y, más tarde, volverá a acogernos—; así, para contener estos mundos innumerables se requiere un espacio infinito. Al igual que está bien que este mundo haya existido y pueda existir, así no está menos bien que, pudiendo existir, existan mundos innumerables similares a éste.

ELPINO.—Diremos [entonces] que este mundo finito con estos astros finitos comprende la perfección de las cosas todas.

FILOTEO.—Podéis decirlo, mas no probarlo; porque el mundo que está en este espacio finito comprende la perfección de las cosas finitas que están en este espacio, mas no las infinitas [perfecciones] que pueden existir en los otros espacios innumerables[20].

---

[18] El supuesto es que el acto de un Ser infinito ha de ser también infinito. Por consiguiente el universo, obra y acto de Dios, ha de ser infinito según su modo propio de ser.

[19] Los astros por ser principios segundo de vida, movimiento y animación —bajo el principio y causa primera: el Alma del universo—, son considerados animales. Cfr. *D. Ign.*, II, 12: «Platón, en efecto, llamó animal al mundo [en el *Timeo*].»

[20] Es decir, que cada zona de materia o espacio actualiza, según las disposiciones en que se encuentra, diferentes grados y especies de existencia. Espacio, aquí, se puede entender como disposiciones materiales.

FRACASTORIO.—Por favor, detengámonos y no hagamos como los sofistas, que disputan para salir victoriosos y, mientras no dejan de mirar[21] a la palma, impiden que unos y otros lleguen a comprender la verdad. No puedo creer que haya pérfido tan obstinado que incluso pretenda negar que —dada la naturaleza de un espacio que puede comprender infinitamente y dada la naturaleza de la bondad individual y numérica de los mundo infinitos que pueden estar comprendidos [en el espacio] al igual que éste que conocemos— cada uno [de los mundos] posea la naturaleza de una existencia congruente. Porque un espacio infinito tiene una aptitud infinita y en esa aptitud infinita se aloja un acto infinito de existencia; por eso el infinito eficiente no es reputado deficiente, ni la aptitud ineptitud. Conténtate, pues, Elpino escuchando otras razones si es que acuden a Filoteo.

ELPINO.—Veo bien, a decir verdad, que afirmar que el mundo —cual vos decís del universo— es ilimitado no comporta inconveniente alguno y viene a librarnos de angustias innumerables en las que nos vemos envueltos por la opinión contraria[22]. Particularmente sé que nos es preciso, junto con los peripatéticos, afirmar, a veces, cosas que desde nuestro punto de vista no tienen fundamento alguno: así [si] queremos, después de haber negado el vacío tanto fuera como dentro del universo, responder a la pregunta de dónde está el universo y decimos que está en sus partes, por temor a decir que no está en ningún sitio, como es el caso cuando se dice *nullibi, nusquam*. Mas no se puede impedir que de alguna manera sea necesario decir que las partes se encuentran en algún lugar y que [sin embargo] el universo no está en lugar ni espacio alguno;

---

[21] En el texto: «rimirano».

[22] Son las vicisitudes de la psique humana las que exigen la existencia de un universo infinito. El universo es finito porque el efecto de un eficiente —Dios— infinito ha de ser infinito, mas al mismo tiempo es infinito, *porque* la mente humana está lanzada al infinito. La reforma del concepto de universo queda así vinculada a una mutación del concepto de hombre. Si el macrocosmos es infinito, por fuerza ese microcosmos especular que es el hombre participa de la infinitud del todo.

En la Antigüedad la infinitud del universo fue postulada por Meliso, Anaxágoras, Demócrito y en general por los epicúreos. Lucrecio, con quien Bruno presenta muchas similitudes en el tratamiento del vacío y los átomos, la afirma en el libro I, vv 1023-1089 de su poema *De rerum natura*.

pues esta opinión, como todos ven, no puede estar fundada en razón alguna, sino que significa manifiestamente una obstinada huida, para no confesar la verdad concediendo la infinitud al mundo y al universo o al espacio; de ambas posiciones [negación del vacío y presunta localización del universo en sus partes] procede la confusión que les posee. Afirmo, pues, que si el todo es un cuerpo y cuerpo esférico, y por consiguiente figurado y delimitado, es necesario que esté delimitado en un espacio infinito. Si queremos decir que este espacio infinito es nada, es preciso conceder que es el verdadero vacío, [pero] si existe, no tiene una menor capacidad de mundos en el todo que en esta parte que vemos; si no existe, debe [entonces] existir el lleno y por consiguiente [ser] infinito. Y no es menos tonto decir que el mundo está *alicubi*, cuando se ha dicho que fuera de él no hay nada, e [igualmente] que está en sus partes; como si alguien dijese que Elpino está *alicubi* porque su mano está en su brazo, el ojo en su cara, el pie en la pierna, la cabeza en su torso. Mas para concluir y no conducirme como sofista, que se demora en las dificultades aparentes y para no gastar el tiempo en tonterías, afirmo algo que no puedo negar; es decir, o que pueden existir infinitos mundos semejantes a éste en el espacio infinito, o que este universo extiende su capacidad y comprensión a muchos cuerpos, cuales son éstos a los que se llama astros; e incluso que —ya sean semejantes o desemejantes estos mundos— no con menor razón sería mejor que existiese un [mundo] en vez de otro, porque no tiene menos razón de existir el uno que el otro, infinitos que muchos. De ahí que, así como estaría mal la supresión y la no existencia de este mundo, asimismo no estaría bien la no existencia de otros [mundos] innumerables.

. . . .

FILOTEO.—Digo que el universo es *todo él infinito*, porque no tiene márgenes, términos ni superficies [que lo limiten]; afirmo que el universo no es *totalmente* infinito, porque todas las partes que podemos considerar en él son finitas y cada uno de los mundos innumerables que contiene es finito. Afirmo que Dios es *todo él infinito*, porque rebasa todo término y todos sus atributos son uno e infinito, y afirmo que Dios es *total*-

mente infinito, porque todo él está en todo el mundo y está infinita y totalmente en cada una de sus partes, al contrario de la infinitud del universo, que está totalmente en el *todo* y no en las partes —si es que refiriéndose al infinito pueden ser llamadas *partes*—, que podemos comprender en él[23].

. . . .

ELPINO.—Ahora bien, vos que tenéis principios propios con los que afirmáis la unidad, es decir, que la potencia divina es infinita intensiva y extensivamente y que el acto no es distinto de la potencia y que, por ello, el universo es infinito y los mundos innumerables; al igual que no negáis lo contrario: el hecho de que en realidad cada uno de los astros u orbes, como te gusta decir, es movido en el tiempo y no en el instante [eterno]; mostrad con qué términos y resoluciones salvaréis vuestras opiniones y eliminaréis las opuestas, por las cuales juzgan y concluyen lo contrario de lo que vos juzgáis.

FILOTEO.—Para resolver lo que indagáis debéis primero advertir que siendo el universo infinito e inmóvil no es preciso que busquemos su motor; segundo, que siendo infinitos los mundos contenidos en él, así las tierras, las estrellas y otras especies de cuerpos llamados astros, todos ellos se mueven por un principio interior[24], que es su propia alma, como lo hemos probado en otro sitio, de ahí que sea en vano andar buscando su motor extrínseco; en tercer lugar, que estos cuerpos mundiales se mueven en la región etérea y no están más fijos ni clavados en cuerpo alguno de lo que lo está la tierra, que es uno de esos cuerpos; por ello podemos probar de ésta que, por el interior animal ínsito, circunda el propio centro y el sol, de varias maneras[25]. Provistos con tales advertencias y siguiendo nuestros principios, no nos vemos forzados a demostrar que haya un movimiento activo ni pasivo de virtud infinita intensivamente; porque [aunque] el móvil y el motor son infinitos, el alma moviente y el cuerpo movido coinciden en un sujeto finito: en cada uno, digo, de estos astros mundiales. De tal suerte que el primer principio no es lo que mueve, sino lo que, quieto e inmóvil, da el poder de moverse a mundos infinitos e innumerables, animales [éstos] grandes y pequeños puestos en la vasta región del universo. Cada uno de ellos, según las condiciones de su virtud propia, tiene la razón de la movilidad, la motilidad y otros accidentes.

---

[23] Cfr. *Docta Ign.*, II, 3: «Dios es, por consiguiente, quien complica todas las cosas, porque todas las cosas están en Él; es el que explica todas las cosas, porque Él mismo está en todas.» En el Cap. 4 de este mismo libro leemos: «Dios es la maximidad absoluta y la máxima unidad, que previenen y unen las diferencias y las distancias... Y es entidad, mediante la cual todas las cosas son sin pluralidad el máximo absoluto, simplicísima e indistintamente... El mundo o universo es el máximo contracto y uno... El ente contracto es la infinidad contracta...»

[24] Se opone así a la concepción aristotélica del motor extrínseco.

[25] Para este pasaje cfr. *Cena* (diálogo 4, págs. 130-31 de la ed. de

---

Gentile). Cornelio Agrippa en *De occulta philosophia,* II, 56, cita a Hermes Trismegistos, C. H. XII, cuando dice: «Mercurio en el tratado que escribió *De communi* dice: "Todo lo que existe en el mundo se mueve por crecimiento y disminución. Y puesto que todo lo que se mueve está vivo, también la tierra, por su movimiento de generación y alteración, está viva."» Esto en Bruno se convierte en el principio interior de animación que causa el movimiento de los astros. Respecto al heliocentrismo de Bruno señalemos que, como ha apuntado Frances Yates en *G. B. and the hermetic tradition,* pág. 151 y sigs., tiene sus raíces en los *prisci theologi* y el hermetismo. Dos de los *prisci theologi* que registra Ficino, Pitágoras y Filolao, enseñaron que la tierra se mueve, y añade este último que tanto la tierra como el sol se mueven en torno a un fuego central. En el *Asclepios,* 29, de Trismegistos se enseña que «El sol ilumina a las demás estrellas no tanto por la grandeza de su luz como por su divinidad y santidad, pues has de creer, oh Asclepio, que este Dios segundo es quien gobierna todas las cosas e ilumina a todos los animales mundanos, ya sean animados ya inanimados». (Lo traducimos de la versión de Ficino.) No olvidemos que para Bruno los diagramas heliocéntricos de Copérnico no eran tanto un instrumento científico cuanto un «sello», un emblema conectado con su religión solar-hermética. De ahí que crea que es él y no el «matemático» Copérnico, quien ha comprendido el profundo sentido del heliocentrismo. Esto nos indica la perspectiva, no científica, en que hay que tomar el concepto bruniano del universo infinito.

DIÁLOGO II

Interlocutores: FILOTEO y ELPINO

FILOTEO.— Porque si el principio primero que es simplicísimo fuese sin embargo finito en alguno de sus atributos, sería finito en todos los demás[1]; o bien, si fuese finito según alguna razón intrínseca determinada e infinito según otra, se entendería necesariamente que hay composición en él. Si pues él es el operador del universo es ciertamente operador infinito y comporta un efecto infinito[2]. A la manera como nosotros imaginamos siempre una magnitud dimensional mayor que otra y un número superior a otro número —según cierta sucesión y, como se dice, en potencia—, así debe entenderse que Dios comprende en acto dimensiones infinitas e infinito número[3]. Y de esta inteligencia procede la posibilidad, conveniencia y oportunidad que suponemos existe: donde la potencia activa es infinita, así por necesaria consecuencia el sujeto de tal potencia es igualmente infinito; porque, como lo hemos demostrado otras veces[4], el poder hacer pone el poder ser hecho, lo extensivo pone lo extensible, lo dimensionador pone lo dimensionado. Agrega a esto que así como se encuentran cuerpos de dimensiones finitas, así el entendimiento primero entiende el cuerpo y la dimensión. Si lo entiende, no menos lo entiende infinito; si lo entiende infinito, necesariamente existe tal especie inteligible; y por ser producida por un entendimiento como es el divino, es realísima; y de tal manera real que tiene una existencia más necesaria que lo que actualmente está ante nuestros ojos sensitivos. Si bien lo consideráis, lo que ocurre es que, así como existe verdaderamente [un ser] uno, infinito y simple, así existe [un ser] vastísimo, dimensional, infinito [y ocurre que] éste está en aquél y aquél en éste, a la manera como aquél está en el todo y el todo está en aquél[5]. Seguidamente vemos que si por sus cualidades corporales un cuerpo tiene la potencia de aumentar infinitamente, como se ve que ocurre con el fuego —éste, como todos concedemos, se incrementaría infinitamente si se le proporcionase materia y yesca [infinitas]—, ¿con qué razón se pretendería que el fuego, que puede ser infinito y, por consiguiente, ser hecho infinito, no pueda encontrarse, en acto, infinito? No sé ciertamente cómo podríamos imaginar que en la materia haya alguna cosa en potencia pasiva que en el eficiente no esté en potencia activa y, por consiguiente, en acto, qué digo, el propio acto. Ciertamente, la opinión según la cual el infinito está en potencia y en cierta sucesión y no en acto, implica necesariamente que la potencia activa puede poner a éste [el infinito] en acto sucesivo y no en acto cumplido, porque el infinito no puede ser cumplido[6]. De donde se seguirá también que la causa primera no tiene una potencia activa simple, absoluta y una, sino una potencia activa a la que responde la posibilidad infinita sucesiva y otra a la que responde la posibilidad indistinta del acto. Omito decir que, teniendo términos el mundo y no habiendo modo de imaginar cómo una cosa corporal se puede inscribir en una cosa incorporal, este mundo estaría en potencia y facultad de desvanecerse y aniquilarse; porque, en lo que todos llegamos a comprender, los cuerpos son disolubles[7].

---

[1] Cfr. *Docta Ignor.*, I, 16: «cualquier parte del infinito es infinita.»

[2] El primer argumento empleado por Bruno para probar la infinitud del universo se basa en la existencia de un espacio, «vacío» ilimitado, desprovisto de fronteras, que habiendo sido capaz de alojar o de producir este mundo que vemos, habrá sido, por consiguiente, siendo infinito, capaz de alojar mundos innumerables. El segundo argumento procede no de la dignidad del espacio, sino de la dignidad infinita del eficiente, pues siendo infinito el operador, su acto —el universo—, ha de ser infinito; si rechazamos que esto sea así agraviaremos la dignidad de Dios.

[3] La propia condición humana provee el tercer argumento, no porque ésta sea infinita, sino por estar lanzada a una empresa infinita, que de alguna manera ha de tener su correspondencia en el macrocosmos.

[4] Recuérdense las consideraciones que sobre este punto hizo Bruno en la *Causa,* y las que hiciera el Cusano en *De docta ign.*

Omito decir, digo, que no se puede eliminar el que, alguna vez, lo vacío infinito —aunque no se le pueda comprender como potencia activa— llegue a absorber a este mundo como si fuese nada. Omito decir que el lugar, espacio y vacío se asemejan a la materia, si es que no son la propia materia; como tal vez, no sin razón, parece que alguna vez pretendió Platón[8] y todos los que definen el espacio como un cierto lugar. Ahora bien, si la materia tiene su apetencia[9], que no debe ser en vano porque tal apetencia procede de la naturaleza y del orden de la naturaleza primera, es preciso que el lugar, el espacio, lo vacío tengan análoga apetencia. Omito decir que como ha sido enseñado más arriba, ninguno de los que dicen que el mundo tiene términos, tras haber afirmado el término no sabe en modo alguno imaginar cómo eso [puede] ser; y alguno de éstos viene a ponerlo, todo a la vez, con los hechos y las obras, pese a negar el vacío con sus enunciados y palabras. Si es vacío e inane [entonces] es ciertamente capaz de recibir y eso es de todo punto innegable, puesto que —por la misma razón por la que se estima imposible que en el espacio donde está este mundo se halle contenido otro a la vez y juntamente— se debe afirmar como posible que en el espacio exterior a este mundo, o en aquella nada —si es que así quiere llamar

---

[5] Así pues, el ser Uno se corresponde con el ser Uni-verso.

[6] En el universo el infinito no se da en acto cumplido, sino en acto sucesivo. Lo que en la Unidad divina se da en unidad continua, en el universo se da en unidad discreta. Ya Platón, en el *Timeo,* 37 d, hablando del Tiempo, dice: «Por esta razón, su autor se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad, y, mientras organizaba el cielo, hizo, a semejanza de la eternidad inmóvil y una, esta imagen eterna que progresa según las leyes de los Números, esto que nosotros llamamos el Tiempo.»

[7] Cfr. Platón, *Timeo,* 41 b.

---

[8] Cfr. *Timeo*, 52 a: «Al ser esto así, hay que admitir que existe una primera realidad: lo que tiene una forma inmutable, lo que de ninguna manera nace ni perece; lo que jamás admite en sí ningún elemento venido de otra parte, lo que jamás se transforma en otra cosa, lo que no es perceptible ni por la vista ni por otro sentido alguno, lo que sólo el entendimiento puede comprender.»

Tenemos, pues, que esa materia de la que hablaba Bruno en la *Causa* se hace ahora, frente al universo, lugar, espacio infinito. Como lugar, es disponibilidad absoluta, inaccesible al sentido, y aún diríamos que «cuerpo» intelectual. Las dimensiones, organismos, tiempos astrales, los elementos, átomos, etc., no son más que otras tantas caras de una misma realidad absoluta e informe.

[9] ¿Se trata de una contradicción? Pues en la *Causa* vimos a Teófilo derrumbando los castillos aéreos de Polihimnio, que mantenía la opinión de Aristóteles, según la cual la materia tiene apetencia y desea la forma. Probablemente aquí la apetencia no hay que interpretarla como apetencia de formas, sino como expresión de la causa final que actualiza y lleva a la existencia las infinitas formas que la materia-alma complica en sí misma. Apetencia en este sentido vendría a ser principio de movimiento y actualización. Si tenemos en cuenta que la apetencia proviene de la naturaleza primera o espacio —vacío—, lo que Bruno quiere decir es que la infinita aptitud de un espacio infinito para un universo infinito, se proyecta en la aptitud o apetencia de la materia-alma para producir infinitas modalidades de existencia.

Aristóteles a lo que no quiere llamar vacío—, puede estar contenido. La razón por la que afirma que dos cuerpos no pueden estar juntamente [y a la vez en un mismo sitio] es la incompatibilidad entre las dimensiones de uno y otro cuerpo [en un mismo sitio y a la vez]; resta [decir], en cuanto lo exige tal razón, que allí donde no están las dimensiones del uno pueden estar las dimensiones del otro. Si tienen esta potencia, entonces el espacio, en cierto modo, es materia; si es materia, tiene aptitud; si tiene aptitud, ¿por qué razón hemos de negarle el acto? [10]

ELPINO—Muy bien. Pero, por favor, proceded a otra cosa; hacedme entender qué diferencia hacéis entre el mundo y el universo.

FILOTEO.—La diferencia ha tenido gran divulgación fuera de la escuela peripatética. Los estoicos[11] hacen distinción entre el mundo y el universo, porque el mundo es [para ellos] todo lo que está lleno y consta de cuerpos sólidos; mientras que el universo es no solamente el mundo, sino también el vacío, lo inane y el espacio exterior [al mundo]; por eso dicen que el mundo es finito, mas el universo infinito. Análogamente Epicuro[12] al todo y universo lo llama mezcolanza de cuerpo y vacío, y dice que la naturaleza del mundo —que es infinito— consiste en esto: la capacidad del vacío y además la muchedumbre de los cuerpos que están en aquél. Nosotros no decimos que el vacío sea como lo que es simplemente nada, sino que es llamado vacío todo lo que, teniendo extensión, no presenta resistencia sensible[13]; ya que comúnmente no aprehendemos la existencia del cuerpo si no es por la propiedad de la resistencia; por lo que así como dicen que no es carne lo que no es vulnerable, así no es cuerpo lo que no ofrece resistencia. Es de este modo como decimos que hay un infinito, es decir, una región etérea [14] e inmensa en la que se hallan innumerables e infinitos cuerpos semejantes a la tierra, a la luna y al sol. A éstos los llamamos mundos [y] están compuestos de lleno y vacío [15]: porque este espíritu, este aire y este éter no están sólo en torno a estos cuerpos, sino que los penetran a todos por dentro y están ínsitos en toda cosa. Aún más, decimos *vacío* según la razón que empleamos para responder a la pregunta de dónde está el éter infinito, [dónde están] los mundos; nosotros respondemos: en un espacio infinito, en un cierto seno en el que está y se comprende el todo y al que no se le puede comprender ni está en otro [espacio].

---

[10] La aptitud del espacio se corresponde con la potencia de la Materia primera, mas puestas infinitas aptitud y potencia, se siguen universo y acto infinitos.

[11] Para los estoicos todas las cosas, celestes y sublunares, participan las unas de las otras. Pues en todas está presente un mismo fuego primigenio, análogo al de Heráclito, como Logos o Razón que dirige a la Materia. Del mundo afirman, por ejemplo Boecio en el libro V de su *Consolación de la Filosofía,* que, aun cuando no sea eterno, es perpetuo. El mundo lo constituye la Materia, mediando entre ésta y la Razón los *pnéumata,* o espíritus.

[12] Cfr. Lucrecio, *De rerum natura,* I, v 418 y sigs.: «Sed nunc ut repetam coeptum pertexere dictis, / omnis, ut est igitur per se, natura duabus / constitit in rebus; nam corpora sunt et inane, / haec in quo sita sunt et qua diversa moventur.» Más adelante en vv 503 y sigs.: «Principio quoniam duplex natura duarum / dissimilis rerum longe constare repertast, / corporis atque loci, res in quo queque geruntur, / esse utramque sibi per se puramque necesset.» (ed. oxoniense de C. Bailey).

[13] Cfr. *De rerum nat.,* I, vv 290-328.

Ahora bien, aquí es donde Aristóteles[16] —entendiendo confusamente el vacío, según estas [últimas] definiciones y habiendo imaginado [aún] otra tercera, de la que no sabe dar ni una designación ni una definición—, se debate para suprimir el vacío, y cree que destruye realmente, con el mismo modo de argumentación, todas las opiniones sobre el vacío. Pero no las afecta más que si alguien creyese haber suprimido realmente alguna cosa por haber suprimido su nombre; porque destruye —si es que destruye— el vacío según un sentido que tal vez nadie le haya dado, ya que nosotros y los antiguos entendemos el vacío como aquello en lo que puede existir un cuerpo y que puede contener alguna cosa y [aquello] en lo que se encuentran los átomos y los cuerpos; él [Aristóteles] es el único en definir el vacío como lo que es nada, en lo que no existe ni puede existir nada. De ahí resulta que, dando al vacío una designación y una significación por las que nadie lo entiende, viene a construir castillos en el aire y a destruir su propio vacío y no aquel de todos los demás que han hablado del vacío y se han servido del nombre *vacío*. No de otro modo procede este sofista en todos los otros enunciados, así el movimiento, el infinito, la materia, la forma, la demostración, el ser[17]; en los que siempre edifica sobre la fe de su personal definición y sobre la designación adoptada según la nueva significación. De ahí que cualquiera que no esté completamente privado de juicio puede fácilmente admitir hasta qué punto es superficial este hombre en lo tocante a la consideración de la naturaleza de las cosas, y hasta qué punto se ha atado a sus suposiciones no aceptadas [por lo demás], ni dignas de serlo, y estas suposiciones suyas [aun siendo] de filosofía natural son más huecas que las que jamás hayan podido imaginarse en la matemática.

---

[14] Ficino explica el vocablo «éter», comentando el *Cratilo* de Platón, como compuesto de *aei* (siempre), *thei* (corre), *aera* (aire), *reon* (fluyendo); es decir, como los eternos o perpetuos corredores por donde discurren los astros en torno al aire. Patrizi distingue en el universo tres mundos: el empíreo, que es el espacio infinito, que sólo tiene luz, y está vacío; el etéreo, ocupado por el libre movimiento de las estrellas, y es de extensión finita, de modo que sólo llega hasta la luna; y el elemental o sublunar. Véase su *Nova de universis philosophia*. Mocenigo, el delator de Bruno ante la Inquisición veneciana, refiere que: «cuando "il Patritio" [Patrizzi] fue a Roma, Giordano dijo que este papa era un buen compañero porque era favorable a los filósofos y también yo confío recibir sus favores, y sé —sigue hablando Bruno— que "il Patritio" es filósofo y que no cree en nada, y yo (Mocenigo) repliqué que "il Patritio" era un buen católico...» (*Sommario*, págs. 56-57). El papa al que hace alusión es Clemente VIII; sería este «buen compañero» el que unos años después ordenaría la ejecución de Bruno. Lo que sí es cierto es que Patrizi propuso, en la dedicatoria de su obra citada a Gregorio XIV, una suerte de reforma hermética de la Iglesia, de la que, según el mismo Patrizzi, habrían de ser portavoces y adelantados los jesuitas.

[15] Cfr. *Rer. Nat.*, I, vv 419-420.

[16] Cfr. *Física*, IV, 7.

……………………………………

FILOTEO.— Y decimos que hay tierras infinitas, soles infinitos, éteres infinitos o, según la opinión de Demócrito y Epicuro, que hay infinitud de vacío y de lleno: [estando] el segundo ínsito en el primero. Y hay diversas especies finitas, estando las unas comprendidas y ordenadas en relación con las otras[18]. Todas estas diversas especies contribuyen a hacer un infinito universo total, y aun [a constituirse] como partes infinitas del infinito, por cuanto una tierra infinita en acto proviene de las infinitas tierras semejantes a ésta, no como si fuese un solo continuo, sino como compresor de la muchedumbre innumerable de aquéllas. De manera semejante se entiende de las otras especies corporales, ya sean cuatro o dos o tres [19] o cuantas se quiera —no lo determino al presente—; éstas, siendo partes —en la manera en que se pueden llamar partes— del infinito, es necesario que sean infinitas, habida cuenta la masa que resulta de tal multitud. Ahora bien, aquí [en el infinito] no es preciso que lo pesado vaya infinitamente hacia abajo, sino que un grave determinado va a su cuerpo próximo y connatural al igual que un segundo y un tercero van al suyo. Esta tierra tiene [bajo su «atracción»] las partes que le pertenecen, aquella otra tierra tiene las partes que le son pertinentes; de igual manera, este sol tiene las partes que de él se propagan y tratan de retornar a él; y, similarmente, los demás cuerpos vuelven a acoger sus partes de una manera natural. Por ello, así como los límites y las distancias de unos cuerpos con otros son finitos, igualmente son finitos los movimientos; y así como nadie parte de Grecia para caminar al infinito, sino para ir a Italia o a Egipto, así cuando una parte de la tierra o del sol se mueve, no se propone un infinito, sino un finito y un límite. Siendo, pues, infinito el universo y [siendo] todos sus cuerpos transformables, todos por consiguiente propagan de sí mismos y acogen en sí mismos, arrojan hacia afuera y acogen dentro al peregrino. No creo que sea absurdo e inconveniente, sino [por el contrario] muy conveniente y natural que a un sujeto le puedan acaecer transformaciones infinitas y que, por eso, no menos las partículas de la tierra vagan por la región etérea y recorren la inmensidad del espacio, que vemos que las mismas partículas cambian de lugar, de disposición y de forma aun estando próximas a nosotros. De ahí que si esta tierra es eterna y perdurable no lo es por la cohesión [estática] de sus propias partes y por sus propios individuos, sino por los cambios [que constituyen] las partes que difunde y las que les suceden en su lugar[20]; de manera que [teniendo] un alma e inteligencia idénticas, el cuerpo va siempre de un lado para otro cambiando[se] y renovándo[se]. Como incluso ocurre en los animales, los cuales no perduran si no es por los alimentos que reciben y los excrementos que arrojan continuamente. Por ende, quien bien lo considera sabrá que de jóvenes no tenemos la misma carne que teníamos de niños, y de viejos no tenemos la misma que cuando éramos jóvenes, porque estamos en una transformación continua, lo que comporta que afluyan continuamente hacia nosotros átomos nuevos y que de nosotros se alejen los acogidos otra vez. Al igual que en torno al esperma —para cuya fabricación contribuyen, como materia, átomos que se unen a átomos [de acuerdo] con la virtud del entendimiento general y alma— se viene a formar y a crecer el cuerpo cuando la afluencia de átomos es mayor que la refluencia, y después el cuerpo alcanza cierta estabilidad cuando la refluencia y la afluencia están igualadas y, finalmente, va declinando cuando la refluencia es mayor que la afluencia. No digo refluencia y afluencia absolutas, sino la refluencia de lo conveniente y propio, y la afluencia de lo inconveniente y extraño, a la que no se puede superar cuando, por relajación, está debilitado el principio [de conservación de la vida por el equilibrio descrito], [de manera que] él está [tan próximo y] contiguo a lo vital [como] a lo no vital.

---

[17] Esto es lo que Bruno reprocha a Aristóteles: su arte de embarullar los temas en discusión. Ello lo logra entendiendo lo que los otros filósofos entendían de una manera que los propios autores negaban. Así pues, cuando refuta a tales filósofos lo único que logra es refutar, no los conceptos de tales filósofos, sino los conceptos que el propio Aristóteles se ha inventado y, descaradamente, atribuye a sus oponentes.

[18] Sigue la opinión que hemos expuesto de Patrizzi.

---

[19] Los cuatro elementos; los tres elementos de la alquimia.

[20] No es el estatismo lo que da perdurabilidad a la tierra y a los demás astros, como pretendía Aristóteles en *Metafísica,* XII, 8, sino su continuo movimiento y trasiego de elementos.

Para volver, pues, a [nuestro] asunto digo que en tal cambio no hay inconveniente, sino que es opinión muy razonable que las partes y átomos corran y se muevan infinitamente por cambios y transformaciones infinitas, tanto de forma como de lugares [21]. Sería inconveniente si [en vez de dirigirse] al término próximo prescrito para el cambio local o la alteración, se encontrase algo que tendiese al infinito. Lo cual es imposible, puesto que tan pronto como una cosa es movida, se encuentra en otro sitio, [tan pronto] es despojada de una disposición, es investida con otra, [tan pronto] es abandonada por una esencia, adopta otra; lo cual se deduce necesariamente de la alteración y del cambio local. Tanto es así que el sujeto próximo y formado no puede moverse más que finitamente porque con facilidad acoge una forma nueva y se muda de lugar. El sujeto primero y formable se mueve infinitamente, según el espacio y según el número de las [con]figuraciones, mientras que las partes de la materia van y vienen de este lugar, parte y todo a aquel otro lugar, parte y todo.

---

[21] Esta animación universal está también afirmada en *C. H.* XII.

DIÁLOGO III

Interlocutores: FRACASTORIO y BURCHIO

FRACASTORIO.—Esto es lo que quiero concluir: que el famoso y vulgar orden de los elementos y los cuerpos del mundo es un sueño y una vana fantasía[1]; como no es verificable en la naturaleza ni se le prueba ni demuestra con la razón, no conviene que deba ser así ni está facultado para existir de ese modo. Resta pues saber qué es un campo infinito y un espacio continente que todo lo comprende y penetra. En él se encuentran infinitos cuerpos, semejantes a éste y ninguno de ellos está más en el centro del universo que cualquiera de los otros, porque éste [el universo] es infinito y no tiene, por ello, centros ni márgenes[2]; si bien estas propiedades se ajustan a cada uno de los cuerpos [tomándolos particularmente] que están en el universo del modo como otras veces lo he dicho, y particularmente cuando hemos demostrado que hay ciertos, determinados y definidos centros, cuales son los soles [y] las estrellas, en torno a los cuales discurren los planetas, las tierras, las aguas; como vemos que en torno a este [sol] vecino nuestro se mueven vagando estos siete [planetas]; y como cuando hemos demostrado igualmente que cada uno de estos astros o mundos, dando vueltas alrededor del propio centro, dan la apariencia de un mundo estable y constante que embelesa a todos los astros que se pueden ver y pueden ser, [de manera que parece que] dan vueltas en torno a él, como si fuese el centro del universo. [Pero] no hay un solo mundo, una tierra única, un solo sol, sino que hay tantos mundos cuantas son las lámparas luminosas que vemos en torno nuestro. Estas no están con peor ni mejor título en un cielo, lugar y compresor, que lo está este mundo en el que nosotros estamos[3]. Aun cuando el cielo, el aire infinito e inmenso sean parte del universo infinito, no son sin embargo mundo ni parte de los mundos, sino receptáculo y campo. En estos los mundos se encuentran, se mueven, viven, vegetan y ponen en efecto los actos de sus cambios, producen, nutren, repastan y mantienen a sus habitantes y animales, y de acuerdo con ciertas disposiciones y órdenes administran la naturaleza superior cambiando el rostro de un ser único en sujetos innumerables. Cada uno de estos mundos es un centro hacia el que convergen todas sus partes, y en donde descansan todas las cosas congéneres; al igual que las partes de este astro [las cuales], desde cierta distancia y desde todos los lados y regiones que lo rodean, van referidas a lo que las contiene. De ahí que no habiendo parte que saliendo del astro no vuelva a él, resulta por ello que es eterno aunque disoluble, en cuanto que, si no me engaño, la necesidad de tal eternidad procede, ciertamente, del mantenedor y providente extrínseco, no de la suficiencia propia e intrínseca. Pero esto con razonamientos más particularizados os lo haré entender en otra ocasión.

---

[1] Alude a los cuatro elementos y al orden aristotélico de los cuerpos celestes.

[2] Repite definiciones dadas en la *Causa*. En *D. Ign.*, II, 12, se dice: «La máquina del mundo tendrá el centro en cualquier lugar y la circunferencia en ninguno, pues la circunferencia y el centro es Dios, que está en todas y en ninguna parte.»

BURCHIO.—Así, pues, ¿también los otros mundos están habitados como éste?

FRACASTORIO.—Ni más ni menos, ni mejor ni peor; porque es impensable que un ingenio razonable y un poco instruido pueda pensar que mundos innumerables estén privados de habitantes similares o mejores. [Mundos innumerables] que aparecen o tanto o más magníficos que éste y [éstos] son o soles o [astros] a los que el sol no menos [que a la tierra] difunde los divinos y fecundos rayos, que hablan, no con menor razón, de la felicidad del propio sujeto y fuente, haciendo afortunados a los [astros] vecinos que participan de la virtud difundida. Infinitos son pues, los innumerables miembros principales del universo [y todos ellos] tienen una misma cara, faz, prerrogativa, virtud y efecto[4].

BURCHIO.—¿No queréis que haya alguna diferencia entre unos y otros?

---

[3] Lo mismo ha dicho Bruno en la *Cena*. Véase el pasaje que hemos traducido.

[4] En cuanto que están compuestos de una misma materia-alma.

FRACASTORIO.—[Sí], muchas veces habéis oído que unos lucen y calientan por sí mismos, predominando el fuego en su composición, y que otros resplandecen por la participación de otro siendo en sí mismos fríos y oscuros, predominando en su composición el agua. De esa diversidad y contrariedad depende el orden, la proporción, la complexión, la paz, la concordia, la composición, la vida[5]. De tal suerte que los mundos están compuestos por contrarios y los unen contrarios; así como las aguas y las tierras viven y vegetan mediante los otros contrarios, así ocurre con el sol y las estrellas. Creo que fue eso lo que entendió aquel sabio que dijo que Dios hacía la paz con los contrarios sublimes[6], y aquel otro que entendió que todo tenía su consistencia mediante el litigio de los semejantes y el amor de los litigantes[7].

---

[5] En el universo la harmonía viene a ser el simulacro de la Unidad, como querían los platónicos.

[6] Alusión, probablemente, a Empédocles.

[7] Este otro sabio debe ser Heráclito, que según Aristóteles, —*Eth. Nic.*, VIII, 2—, dijo que «tó antixoun symféron kaì ek tôn diaferónton kallísten harmonían kai pánta kat'érin gínestai». Más conocido es su «pólemos patèr pánton».

Nota introductoria a la *Expulsión*[1]

Puestos a insertar la *Expulsión de la bestia triunfante* dentro de una tradición filosófica, lo primero que se debe decir es que es un tratado de virtudes y vicios. Un tratado sumamente original, desde luego, cuyo origen se remonta a las Éticas de Aristóteles o el *De officiis* de Cicerón, y que se diferencia de otros análogos no sólo porque Bruno desarrolla el tema en forma de ingeniosos diálogos —ya entre los dioses reunidos en el Olimpo, ya en la tierra entre Sofía y Saulino—, sino, sobre todo, porque el autor relaciona a los vicios y las virtudes con las constelaciones celestes. Ese es el asunto: la reforma moral de la psique al hilo de la que los dioses efectúan en el cielo.

¿Por qué sitúa Bruno la reforma moral en los cielos y es propiciada por las deidades del Olimpo? Era costumbre en los círculos herméticos y neoplatónicos del Renacimiento —así en Ficino, Pico de la Mirándola, Agrippa, Patrizzi y el propio Bruno— dividir el Todo de la realidad en tres grandes regiones: la arquetípica, supraceleste o divina, la matemática o celeste, y la natural o sublunar. Se suponía que el hombre participa de esos tres planos: del sublunar, porque en él reside y de él ha recibido el cuerpo; del celeste, porque los astros influyen de una u otra manera en su psique; y del arquetípico, porque la parte más elevada de su alma —el intelecto— es de naturaleza divina. En el pensamiento de Bruno, el Olimpo donde los dioses debaten la reforma moral del hombre equivale al plano arquetípico, supraceleste y divino, en tanto que las constelaciones que constituyen el objeto de las deliberaciones y resoluciones divinas representan la psique humana y articulan una especie de matemática de la moralidad.

---

[1] Traduzco, a continuación, varios pasajes del *Spaccio de la bestia trionfante* a partir de la edición de los *Dialoghi italiani,* preparada por Giovanni Gentile y revisada por Giovanni Aquilecchia (Sansoni, Florencia, 3.ª ed., 1958). La presente traducción se basa en la que ya hice en Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante, De los heroicos furores,* Introducción, Traducción y Notas de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Alfaguara, 1987.

Frances A. Yates sugiere, en *Giordano Bruno y la tradición hermética,* que la idea de la reforma del cielo como reforma del alma se la pudo inspirar a Bruno la lectura de un tratado hermético recogido en la antología de Estobeo. Este tratado, conocido con el nombre de *Koré Kosmou,* es decir, «Hija (o Virgen) del Mundo», Patrizzi lo tradujo con el título de *Minerva Mundi.* En él aparecen tres personajes del *Spaccio:* Isis, Sofía y Momo, y en él los dioses se reúnen en concilio para decidir una nueva ordenación de las imágenes celeste, ya que de éstas, por simpatía cósmica, dependen las cosas del mundo inferior. Frances Yates señala también que en *Minerva Mundi* hay una vena de desparpajo lucianesco que es muy abundante y notoria en la *Expulsión.*

La concepción del *Spaccio* recuerda asimismo el célebre episodio de la «Asamblea de los dioses» de la *Urania* de Pontano, donde el Eterno reúne en el Empíreo a las Inteligencias motrices de las siete esferas —los siete *numina* de los Planetas, junto con sus atributos zodiacales—, a fin de que cooperen en la gran obra de la Creación. El argumento es, sin duda, reminiscente del pasaje del *Timeo* en el que el Demiurgo o Dios Primero encarga a los dioses segundos la creación del Hombre psíquico.

También se puede citar como precedente del *Spaccio* el famoso poema astronómico-didáctico los *Fenómenos,* de Arato de Soli (siglo IV a.C.). Pero mientras que en éste se cantan los contenidos «virtuosos» de la constelaciones, en la *Expulsión* éstas representan a los vicios, a causa de las asociaciones mitológicas que les ha adjudicado la tradición. Recuerdan demasiado viva y dolorosamente las inmoralidades que los dioses han cometido, empezando por el propio Júpiter o Jove, que, en la *Expulsión,* preside el concilio de los celícolas. Ellas —las constelaciones— son, según Bruno, la «bestia triunfante» que hay que expulsar.

El firmamento «viene a ser el punto de partida y sujeto de nuestro trabajo», dice Bruno en la Epístola introductoria. Arrepentido de sus anteriores devaneos, Júpiter, que «representa a cada uno de nosotros», es el protagonista de la reforma. Como paradigma del hombre —pues los dioses no son más que otros tantos modelos de humanidad—, el Padre de los dioses también está sometido a la mutación y el cambio, ya que no es más que un símbolo de «el alma, el hombre, mientras se halla en esta fluctuante materia». «Este mismo Júpiter —dice Bruno a continuación— es hecho gobernador y motor del cielo para dar a entender cómo en todo hombre, cómo en cada individuo se contempla un mundo, un universo, donde, por Júpiter gobernador, se significa la luz intelectual que dispensa y gobierna en él [e. d. en el mundo] y que distribuye en esa admirable arquitectura los órdenes y asientos de las virtudes y vicios.»

Para celebrar el concilio, Júpiter escoge una fiesta que forzosamente tenía que excitar la imaginación y la memoria de los celícolas, la de la Gigantomaquia, en la que se evoca la lucha entre los dioses de la luz y las fuerzas de la desmesura y las tinieblas: «signo de la guerra continua y sin tregua que hace el alma contra los vicios y los afectos desordenados».

A pesar de su grandeza, Júpiter —como por otro lado sabía muy bien el *Prometeo encadenado* de Esquilo— está sujeto a la mutación, a esas vicisitudes de las que tantas veces habla Bruno, a causa de las cuales todo en el mundo sube y baja en ciclos sucesivos. Bruno leyó acaso en el *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* (1520) de Pomponazzi, una frase que él mismo podría haber suscrito: «Aquél que en otro tiempo ha sido mendigo será rey y señor en ocasión venidera... Ciudades y países que fueron grandes y poderosos se transforman luego en pequeños y débiles... Tanto que parece todo un juego de los dioses *(ludus deorum).* Por ello dice Platón que siendo el hombre un milagro de la naturaleza *(miraculum in natura),* no sabía si dios lo había hecho en serio o en broma *(ludu an serio).*» Por esa razón, en *Las Leyes,* Platón enseña que lo mejor que puede hacer el hombre en esta vida es «jugar los más bellos juegos».

Momo, interlocutor principal de Júpiter, representa la luz de la conciencia, el sentido del discernimiento. Para emplear el término escolástico preferido de Bruno, Momo es la sindéresis, es decir, «cierta luz que se asienta en el observatorio, gavia o puente de popa de nuestra alma», la cual sirve para que la nave humana navegue con rumbo cierto y no tropiece en escollos que podrían hacerla naufragar. Dios burlón por excelencia y pronto a censurar las apariencias de virtud con las que se enmascara el vicio, Momo está próximo, por su ironía universal, al *Encomium Moriae* de Erasmo, y por su reformismo profético, a la *Utopia* de Tomás Moro, sin que se deba olvidar su más preciso antecesor, el *Momus* de G. B. Alberti.

Algunas de las observaciones que, en *Medioevo y Renacimiento,* hace E. Garin acerca de la obra albertiana, podrían aplicarse a la *Expulsión:*

«Bastante menos célebre que el famoso *Elogio* de Erasmo, el *Momus* de Alberti llega a tocar muchas veces cuerdas profundas; para culminar en una orgiástica exaltación del mito, imbuida de fuerza polémica contra los mitos religiosos, que entraña el reconocimiento de la validez mítica de la vida del hombre. Sin embargo, no se salva ninguna forma consagrada por la tradición más autorizada: ni la filosofía (salvo, quizá, la ironía de Sócrates) ni la religión, sobre la que pesa esta frase de Caronte: "Si estuviese solo me reiría de ella; en medio de tanta gente finjo respetarla". Si Momo siguiese con sus chanzas, no tardaría en llegar la liquidación definitiva de los dioses; por eso Alberti le hace callar con una curiosa invitación final a que se respeten los límites.»

A continuación, Garin establece un interesante paralelismo entre el *Momus* de Alberti y la *Expulsión* de Bruno:

«Esta liquidación de los dioses no tiene en Alberti el mismo carácter que en Bruno: el primero se mueve dentro de la ambigüedad de la ironía; el segundo exhibe tal confianza y entusiasmo que llega hasta la blasfemia, aunque más tarde restaure, a su manera, todos los dioses, todas las leyes, todas las seguridades, quizá porque en el fondo es un rebelde arrepentido.»

La reforma de los cielos que Bruno enarbola es una reforma de carácter solar. Júpiter decide efectuarla a la hora del mediodía, esto es, «cuando menos nos ultraja el hostil error y cuando más nos favorece la amiga verdad, en el hito del más fúlgido intervalo». Como los planetas del sistema copernicano, que Bruno había hecho suyo, las virtudes que se exaltan en la *Expulsión* habrán de girar en torno al Sol inteligencial con un orden divino que no podrían tener si diesen vueltas alrededor de las miserias de la Tierra.

Los dioses que asisten al concilio representan las diferentes facultades del alma. Todas tienen que contribuir a la reforma de la psique. Bruno lo dice expresamente: «Las virtudes y potencias del alma acuden a secundar la obra y el acto de todo cuanto por justo, bueno y verdadero define la luz eficiente [es decir, Júpiter], la cual endereza el sentido, el intelecto, el discurso, la memoria, el amor, la [facultad] concupiscible, la irascible, la sindéresis, la elección [de la voluntad]: facultades significadas por Mercurio, Palas, Diana, Cupido, Venus, Marte, Momo, Júpiter y otros númenes.»

La astronomía permite a Bruno descubrir un *topos* donde se dan la mano el imperativo de sistematización racional propio de la ciencia griega y los mitos heredados del Oriente; un *topos* donde se conjugan la lógica y la magia, las matemáticas y la mitología, en suma, para decirlo con E. Garin, Atenas y Alejandría. El autor de la *Expulsión* y del libro II del *De imaginum* —que presentaremos en la tercera parte de este volumen— no hace, por otro lado, sino sumarse a una vieja tradición que se renovará en el Renacimiento, la cual creía en el engarce e interdependencia de las configuraciones celestes y las fuerzas psíquicas.

La obra de Bruno responde a dos instancias fundamentales: la una podría ejemplificarse con una frase de Flavio Mitrídates, que se encuentra en la presentación al Duque Federico de Urbino de la versión árabe de un tratado sobre las imágenes celestes *(Ali de imaginibus coelestibus):*

«Ésta es la ciencia divina que hace felices a los hombres, que les enseña a parecer dioses entre los mortales: habla con las estrellas y, si es lícito decirlo, gobierna con Dios todo lo que hay en el mundo.»

La otra se halla en las *Disputationes* de Pico de la Mirándola, donde dice que el manto del cielo de los astrólogos «esta bordado de efigies monstruosas y no de efigies celestes, las estrellas se han transformado en animales y todo el cielo está lleno de fábulas».

En una época de exaltación astrológica como la renacentista, Bruno se sirve de los astros y las imágenes de los dioses a causa de la importancia que atribuye a imágenes y fábulas en la conformación y reformación del psiquismo, así como a los sistemas de orden y racionalidad «natural» que en los astros y sus movimientos pueden contemplarse. La magia astrológica de Bruno, como lo demostrará abundantemente en sus tratados mnemónicos, pasa por las imágenes y su poder para condicionar el psiquismo, lo que ya había anticipado Marsilio Ficino en sus *Libri de vita,* y es, al igual que la del *Zodiacus vitae* de Palingenio, poesía ante todo. O como dice Alexandre Koyré a propósito del *Zodiacus:* «Un... poema... típicamente "Renaissance", lleno... de metafísica "platónica" y de mitología pagana..., profundamente influido por la renovación del "platonismo" y del neoplatonismo del siglo XV a la manera de Ficino.»

Ahora bien, la belleza que descubre Bruno en las imágenes de los dioses y de las constelaciones no está destinada a la pura contemplación, sino, a través de ella, a ejercer un influjo efectivo sobre la moral y la conducta. Pues la meta de Bruno es, principalmente, una reforma del psiquismo, la cual se habrá de servir, por un lado, de las técnicas de la imaginación que expone en sus sistemas mnemónicos y mágicos, y, por otro, de los tipos de orden que suministra la matemática de tipo pitagórico. De ahí en el *Spaccio* Bruno exclame:

> Si así, oh dioses [habla Júpiter], purificamos nuestra habitación, si así renovamos nuestro cielo, nuevas serán las constelaciones e influencias, nuevas las impresiones, nuevas las fortunas; pues de este mundo superior depende todo, y de causas contrarias dependen los contrarios efectos. ¡Oh, felices, oh, verdaderamente afortunados, si nosotros hacemos una buena colonia con nuestra alma y pensamiento!

No se podía haber encontrado una expresión más afortunada para expresar lo que Bruno enseñaba a realizar mediante sus artes mnemónicas y —particularmente, por su relación con el *Spaccio*— mediante el *De imaginum.* Los doce Príncipes o dioses astrales de esta última obra, paralelos a los dioses del *Spaccio,* con su cortejo de virtudes y nociones y con su esplendoroso cargamento de imágenes cinceladas conforme a las reglas mnemónicas, están destinados a «hacer una buena colonia» en el alma. El uso mnemónico de la *Expulsión* es algo que, sin duda, Bruno daba por supuesto, pues la composición de la obra es un buen *exemplum* de memoria local, más exactamente, del *ars rotunda.* Como ya hemos estudiado en otro libro, *El idioma de la imaginación,* Bruno emplea prácticamente los mismos dioses del libro II del *De imaginum,* así como una agrupación de conjuntos conceptuales en forma de cortejos que, en sus líneas maestras, es común a ambas obras. De estos Doce Príncipes o dioses astrales dice Bruno en la Introducción del *De imaginum:* «En el libro II se hallan las imágenes de los Doce Príncipes, que son los efectores, significadores y dispensadores segundos (bajo la potestad del Uno supremo, máximo, infigurable, inefable) de todas las cosas» (ver págs. 337-338). Ahora bien, si los dioses y sus cortejos tienen en los cielos del *De imaginum* una función expresamente mnemónica, en la *Expulsión* Bruno insinúa claramente esa misma función cuando, al final del Diálogo II, Sofía pide a su interlocutor que se retire porque llega a visitarla el dios Mercurio. Saulino dice entonces:

> Bien, pues, Sofía mía, mañana a la hora acostumbrada, si así te place, nos volveremos a ver. Y yo en este entretanto iré dibujando para mí mismo todo lo que te he oído, a fin de poder, cuando sea preciso, renovar mejor el recuerdo de tus conceptos, y más cómodamente en lo futuro participarlos a los demás.

Ni que decir tiene que para *dibujar en su memoria las imágenes* que representan las enseñanzas de Sofía, Saulino debía emplear las reglas que el propio Bruno enseñaba en sus tratados mnemónicos. Si éste hubiese escrito el *De imaginum* en la época en que tiene lugar el diálogo de Saulino y Sofía, aquél habría encontrado su tarea prácticamente resuelta. En todo caso, mientras iba «mnemonizando» camino de su casa, el dócil interlocutor de Sofía podía comprobar qué bien se adaptaba a las condiciones de la memoria el relato que estaba haciéndole la Sabiduría terrestre.

Entre vicio y vicio, y entre virtud y virtud, mientras parece que se pierde navegando por las estrellas y los *Catasterismi* del Pseudo-Eratóstenes, Bruno ve la manera de exponer su filosofía de un universo infinito con mundos innumerables que pueden estar habitados por criaturas iguales o mejores que las humanas; su religión interior, de la mente, conectada con el culto de la Naturaleza; su «egipcianismo» hermético, que pone en boca de la diosa Isis y va en detrimento de las Escrituras hebreas las cuales, según el Nolano, se habrían inspirado en aquél; su doctrina de la harmonía de los contrarios, que había tomado del cardenal de Cusa, y, en fin, una buena parte de su sistema filosófico. Tantas cosas embutió Bruno en la *Expulsión,* que en la larga resolución, firmada por nueve cardenales, que leyeron a Bruno el 8 de febrero de 1600, es decir, unos días antes de su muerte en la hoguera, se dice: «Fuiste denunciado porque en Inglaterra se te juzgó ateo y compusiste una obra sobre una *Bestia Triunfante.*» De poco sirvió, pues, que en la Epístola introductoria, Bruno dijese: «Considere que éstos son diálogos en los que hay interlocutores [diferentes] que hacen sus propios discursos», o que negase haber escrito esta obra de una manera «asertiva».

Dejando a un lado los aspectos más polémicos de la *Expulsión* —relacionados, todos ellos, con las dificultades que encontró en su trato con católicos, calvinistas y luteranos—, la *Expulsión* tiene la triple virtud de mostrarnos de forma muy plástica la importancia que cobran, en la filosofía de Bruno, el mundo, la magia y la memoria del mundo. Si, por un lado, el *Spaccio* compendia la visión bruniana del mundo, por otro nos introduce a la sistematización de la memoria y la magia que enarbolaba el filósofo de Nola. No obstante, a pesar de ser su obra italiana más extensa, la *Expulsión* dista mucho de ser una obra literaria completa. El autor reconoce que se trata sólo de un esbozo. Y el lector tiene la impresión de que en el último diálogo el trajín moral y mitológico de las estrellas va demasiado deprisa.

> Estos tres diálogos —leemos en la Epístola introductoria— han sido redactados y desarrollados solamente como material y argumento de una obra futura; porque teniendo yo la intención de tratar sobre filosofía moral según la luz interior que en mí ha irradiado e irradia el divino sol intelectual, paréceme conveniente antes de nada adelantar ciertos preludios a semejanza de los músicos; esbozar ciertas ocultas líneas y sombras, como los pintores; etcétera.

Bruno nunca llegó a cumplir su promesa. Sin embargo, en el libro II de su último y más completo tratado mnemónico, el *De imaginum, signorum et idearum compositione,* vuelve a emplear el esquema astrológico del *Spaccio* para reformar la mente mediante la práctica de la mnemónica. Ciertamente, este libro, que analizaremos y traduciremos en «Memoria», no puede ser visto como el desarrollo filosófico de los diálogos italianos que hemos incluido en «Mundo», pero sí como una aplicación mágico-mnemónica de las mismas ideas que están en la base de la *Expulsión.*

Epístola explicatoria

En el día, pues, que en cielo se celebra la fiesta de la Gigantomaquia (signo de la guerra continua y sin tregua que hace el alma contra los vicios y los afectos desordenados), este padre [Júpiter] quiere que se lleve a efecto y se resuelva algo que durante cierto espacio de tiempo se había propuesto y determinado [a efectuar]; al igual que un hombre que, para cambiar de modo de vida y costumbres, es invitado primeramente por cierta luz que se asienta en el observatorio, gavia o puente de popa de nuestra alma, a lo que algunos llaman *sindéresis*[1] y que nosotros aquí casi siempre hemos expresado por medio de Momo.

Hace, pues, la propuesta a los dioses, es decir, ejerce el acto de raciocinio del consejo interior, y realiza consultas acerca de lo que ha de ejecutar; y convoca los proyectos, arma las potencias, adapta los propósitos, no después de la cena y en la noche de la irreflexión y sin el sol de la inteligencia y la luz de la razón; no con el estómago en ayunas, por la mañana, es decir, sin fervor espiritual y sin haber sido bien caldeado por el fuego superno; sino después del almuerzo, es decir, después de haber degustado la ambrosía del virtuoso celo y haber bebido el néctar del amor divino; en torno y en el punto del mediodía, esto es, cuando menos nos ultraja el hostil error y cuando más nos favorece la amiga verdad, en el hito del más fúlgido intervalo. Entonces es cuando se pone en obra la expulsión de la bestia triunfante, es decir, de los vicios que predominan y suelen atropellar la parte divina; se purga entonces el alma de los errores y se la adorna con las virtudes, por el amor a la belleza que se ve en la bondad y justicia natural y por el deseo del deleite que deriva de los frutos de aquélla y por odio y temor a la deformidad contraria y al pesar.

---

[1] Sindéresis, término escolástico empleado para significar la «conciencia» en un sentido ético-religioso. En *Lampas trig. stat.* (III, 342) del alma en general se dice que «sedet in puppi et gubernator est totius compositi, ad cuius nutum omnia moventur, vibrantur nervi et musculi obtemperant. Est ergo quodam velut libere agens et praesidet suo operi». En *Degli eroici furori*, se lee: «La voluntade umana siede in poppa de l'anima, con un picciol temone della raggione governando gli affetti di alcune potenze inferiori, contra l'onde degli empiti naturali.»

Entiéndese que esto es aprobado y concedido por todos y entre todos los dioses, cuando las virtudes y potencias del alma acuden a secundar la obra y el acto de todo cuanto por justo, bueno y verdadero define la luz eficiente, la cual endereza el sentido, el intelecto, el discurso, la memoria, el amor, la [facultad] concupiscible, la irascible, la sindéresis, la elección [de la voluntad]: facultades significadas por Mercurio, Palas, Diana, Cupido, Venus, Marte, Momo, Júpiter y otros númenes.

Así, pues, allí donde estaba la Osa, en razón de estar emplazada en el lugar más eminente del cielo, se pone antes que otra cosa a la Verdad, que es la más alta y digna de todas las cosas, y aun la primera, última y media, porque ella llena el campo de la Entidad, la Necesidad, la Bondad, el Principio, el Medio, el Fin, la Perfección. Es ella concebida en los campos de la contemplación metafísica, física, moral y lógica. Y con la Osa descienden [expulsadas del cielo] la Deformidad, la Falsedad, el Defecto, la Imposibilidad, la Contingencia, la Hipocresía, la Impostura, la Felonía. La estancia de la Osa Mayor, por una razón que no diré en este momento, permanece vacante.

Allí donde el Dragón se curva y forma una línea oblicua, se coloca, a fin de que esté próxima a la Verdad, la Prudencia con sus damiselas, Dialéctica y Metafísica; la rodean la Maña, la Artería y la Malicia por la derecha, y la Estupidez, la Inercia y la Imprudencia por la izquierda. Se pasea por el campo de la Consulta. De aquel lugar caen la Casualidad, la Imprevisión, la Suerte y la Negligencia junto con los acompañantes que tienen a la derecha y a la izquierda.

Desde allí, en el lugar donde Cefeo pelea solitario, caen el Sofisma, la Ignorancia de depravada disposición y la Fe Estólida, con sus siervas, ministros y acompañantes. Y Sofía, a fin de acompañar a la Prudencia, allí se presenta y se la verá paseándose en los campos teológicos, naturales, morales y racionales.

Allí donde Bootes observa al Carro, sube la Ley, para estar próxima a la madre Sofía, y se la verá pasearse en los campos teológicos, naturales, tribales, civiles, políticos, económicos y morales-privados, a través de los cuales asciende a cosas superiores, desciende a cosas inferiores, se distiende y alarga a cosas iguales, y se vuelve a sí misma. De allí caen la Prevaricación, el Delito, el Exceso y la Exorbitancia con sus hijos, ministros y compañeros.

Allí donde brilla la Corona boreal, acompañada de la Espada, extiéndese el Juicio, como efecto próximo de la ley y acto de justicia. A éste se le verá pasearse en los cinco campos de la Aprehensión, la Discusión, la Determinación, la Imposición y la Ejecución, y de allí, por consiguiente, cae la Iniquidad con toda su familia. Mediante la Corona, que ocupa el tranquilo lado izquierdo, se representa el Premio y la Merced; mediante la Espada, que vibra en la negociosa derecha, se representa el Castigo y la Venganza.

Allí donde con la maza parece que se hace sitio Alcides [Hércules], después del debate de la Riqueza, la Pobreza, la Avaricia y la Fortuna, con sus presentes cortes, va a establecer su residencia la Fortaleza, a la que veréis pasear en los campos del Ataque, la Resistencia, el Asalto, el Mantenimiento, la Ofensa y la Defensa; de su lado derecho caen la Ferinidad, la Furia y la Fiereza, y del izquierdo la Flaqueza, la Debilidad y la Pusilanimidad, y en torno se ven la Temeridad, la Audacia, la Presunción, la Insolencia y la Confianza, y en el lado contrario la Vileza, el Temblor, la Duda y la Desesperación con sus compañeras y siervas. Ella [la Fortaleza] se pasea en casi todos los campos.

Allí donde se ve la Lira de nueve cuerdas sube la madre Musa con sus nueve hijas, Aritmética, Geometría, Música, Lógica, Poesía, Astrología, Física, Metafísica y Ética; de allí, por consiguiente, caen la Ignorancia, la Inercia y la Bestialidad. Las madres tienen como campo suyo el universo, y cada una de las hijas tiene su sujeto particular.

Allí donde extiende sus alas el Cisne, ascienden la Penitencia, la Purificación, la Palinodia, la Reforma y el Lavamiento; y de allí, por consiguiente, caen la Filautía, la Inmundicia, la Sordidez, la Impudicia y la Protervia con todas sus familias. Paséanse por y en el campo del Error y la Falta.

Al lugar de donde es despedida la entronizada Casiopea junto con la Altanería, el Orgullo, la Arrogancia, la Jactancia y las demás compañeras que se ven en el campo de la Ambición y la Falsedad, suben la Moderada Majestad, la Gloria, el Decoro, la Dignidad, el Honor y los demás compañeros con sus cortes, que ordinariamente se pasean en los campos de la Simplicidad, la Verdad y otros similares, que son los que principalmente eligen, aunque a veces, forzados por la Necesidad, se mueven en el campo del Disimulo y otros similares que, accidentalmente, pueden ser refugio de virtudes.

Allí donde el feroz Perseo muestra el trofeo gorgonio, suben la Fatiga, la Solicitud, el Estudio, el Fervor, la Vigilancia, el Negocio, el Ejercicio y la Ocupación con los acicates del Celo y del Temor. Perseo tiene los talares del Pensamiento Útil y el Desprecio del bien vulgar, con sus ministros, Perseverancia, Ingenio, Industria, Arte, Investigación y Diligencia; y reconoce como hijas suyas a la Invención y la Adquisición, cada una de las cuales tiene tres vasijas llenas de los Bienes de Fortuna, Bienes Corporales y Bienes del Alma. Camina por los campos de la Robustez, la Fuerza y la Incolumidad; huyen ante él el Torpor, la Pereza, el Ocio, la Inercia, la Desidia y la Holgazanería con todas sus familias, por un lado, y por el otro la Inquietud, la Tonta Ocupación, la Vacuidad, el Entrometimiento, la Curiosidad, el Trabajo y la Perturbación, que salen del campo de la Irritación, la Instigación, el Constreñimiento, la Provocación y los otros ministros que edifican el Palacio del Arrepentimiento.

A la estancia de Triptolemo sube la Humanidad con su familia: el Consejo, la Ayuda, la Clemencia, el Favor, el Sufragio, el Socorro, el Salvamento y el Alivio con otros compañeros y hermanos suyos y con sus ministros e hijos, que se pasean en el propio campo de la Filantropía, al cual no se acerca la Misantropía con su corte, la Envidia, la Malignidad, el Desdén, el Disfavor y los demás hermanos de éstos, que caminan por el campo de la Descortesía y otros vicios.

A la casa del Ofiuco asciende la Sagacidad, la Agudeza, la Sutileza y otras virtudes similares que habitan en el campo de la Consulta y la Prudencia; huyen de allí la Tosquedad, la Estupidez y la Tontería con todo su tropel, que por doquier brinca en el campo de la Imprudencia y la Irreflexión.

En el asiento de la Saeta se ven la Elección juiciosa, la Observancia y la Prontitud, que se ejercitan en el campo del Estudio Regulado, de la Atención y de la Aspiración; y de allí pártense la Calumnia, la Detracción, la Adulación y demás hijos del Odio y de la Envidia que se complacen en los huertos de la Insidia, el Espionaje y otros hortelanos análogamente innobles y llenos de vileza.

En el espacio donde el Delfín forma un arco, se ven la Dilección, la Afabilidad y la Oficiosidad, que, juntamente con su acompañamiento, encuéntranse en el campo de la Filantropía y la Familiaridad; de allí huye el tropel hostil y afrentoso, que se retira a los campos de la Contienda, el Duelo y la Venganza.

Al lugar de donde el Águila se va con la Ambición, la Presunción, la Temeridad, la Tiranía, la Opresión y otras compañeras llenas de maquinaciones al campo de la Usurpación y la Violencia van a residir la Magnanimidad, la Magnificencia, la Generosidad, y el Imperio, que se pasean en los campos de la Dignidad, la Potestad y la Autoridad.

Donde estaba el caballo Pegaso, henos aquí ahora con el Furor Divino, el Entusiasmo, el Rapto, el Vaticinio y la Contracción, que se pasean en el campo de la Inspiración; de donde huyen lejos el Furor Ferino, la Manía, el Ímpetu Irracional, la Disolución del Espíritu y la Dispersión del Sentido Interior, que se encuentran en el campo de la Melancolía Intemperante, la cual es el antro del Genio Perverso.

Allí donde se rinde Andrómeda con la Obstinación, la Perversidad y la Estúpida Persuasión, que ocupan el campo de la Doble Ignorancia, le suceden la Facilidad, la Esperanza y la Expectación, que se muestran en el campo de la Buena Disciplina.

Donde reluce el Triángulo, allí se asienta la Fe, también llamada Fidelidad, que es aguardada en el campo de la Constancia, el Amor, la Sinceridad, la Simplicidad, la Verdad y otros, de los que están muy alejados los campos del Fraude, el Engaño y la Inestabilidad.

En el que fuera antes alcázar del Carnero [Aries] vemos colocados el Episcopado, el Ducado, la Ejemplaridad, la Demostración, el Consejo y la Indicación, que felices están en los campos del Respeto, la Obediencia, el Consentimiento, la virtuosa Emulación y la Imitación; y de allí pártense el Mal Ejemplo, el Escándalo y la Alienación, que son atormentados en el campo de la Dispersión, el Descarrío, la Apostasía, el Cisma y la Herejía.

El Toro muestra haber sido la figura de la Paciencia, la Tolerancia, la Longanimidad, la Ira Moderada y Justa, que se las arreglan en el campo del Gobierno, el Ministerio, el Servicio, la Fatiga, la Labor, el Respeto y otros. Con él se van la Ira Incontrolada, la Cólera, el Despecho, el Desdén, la Esquivez, la Impaciencia, el Lamento, la Querella y la Rabia, que se hallan casi en los mismos campos.

Allí donde habitaban las Pléyades suben la Unión, la Civilización, la Congregación, el Pueblo, la República y la Iglesia, que se asientan en el campo de la Comunicación Social [*Convitto*], la Concordia, la Comunión; allí preside el Moderado Amor; y con ellas [las Pléyades], son volcados del cielo el Monopolio, la Turbamulta, la Secta, el Triunvirato, la Facción, la División y la Adición, que ponen temor en los campos del Afecto Desordenado, el Plan Inicuo, la Sedición y la Conjura, donde preside el Consejo Perverso con toda su familia.

De donde parten los Gemelos, allí suben el Amor Figurado, la Amistad y la Paz, que se deleitan en sus propios campos; y aquéllos expulsados se llevan consigo a la Indigna Parcialidad, que con obstinación hinca su pie en el campo del Deseo Inicuo y Perverso.

Cáncer lleva consigo la Mala Represión, el Retroceso Indigno, el Defecto Vil, el Refrenamiento No Elogiable, el Abatimiento de los brazos, el Retraimiento de los pies del bien pensar y obrar, el Retejer de Penélope y otros consortes y compañeros semejantes que se retiran y guardan en el campo de la Inconstancia, la Pusilanimidad, la Pobreza de Espíritu, la Ignorancia y muchos otros; y a las estrellas ascienden la Conversión Recta, la Represión del Mal y el Retraimiento de lo Falso, lo Inicuo y sus ministros, que se gobiernan en el campo del Temor Honesto, el Amor Ordenado, la Recta Intención, la Laudable Penitencia y otros socios contrarios al Progreso Malo, al Perverso Adelantamiento y a la Pertinacia Gananciosa.

Lleva consigo el León al Terror Tiránico, al Espanto y al Pavor, a la Autoridad Peligrosa y Odiosa, a la Gloria de la presunción y al Placer de ser temido antes bien que amado. Paséanse en el campo del Rigor, la Crueldad, la Violencia y la Supresión y allí son atormentados por las sombras del Temor y la Sospecha; y al celeste espacio ascienden la Magnanimidad, la Generosidad, el Esplendor, la Nobleza y la Prestancia, que se administran en el campo de la Justicia, la Misericordia, la Debelación Justa y la Remisión Digna, que se afanan por ser amadas antes bien que temidas; y consuélanse allí con la Seguridad, la Tranquilidad de Espíritu y su familia.

A la Virgen van a unírsele la Continencia, el Pudor, la Castidad, la Modestia, la Vergüenza y la Honestidad, que triunfan en el campo de la Pureza y el Honor, despreciado por el Impudor, la Incontinencia y otras madres de hostiles familias.

La Balanza [Libra] ha sido siempre el arquetipo de la Equidad Esperada, la Justicia, la Gracia, la Gratitud, el Respeto y otros compañeros, administradores y seguidores que se pasean en el triple campo de la Distribución, la Conmutación y la Retribución, donde no ponen sus pies la Injusticia, la Desgracia, la Ingratitud, la Arrogancia y otras compañeras, hijas y administradoras suyas.

Allí donde curvaba su retorcida cola y extendía sus garras el Escorpión no aparecen ya el Fraude, el Aplauso Injusto, el Amor Fingido, el Engaño y la Traición, sino las virtudes contrarias, hijas de la Simplicidad, la Sinceridad y la Verdad, que se pasean en el campo de sus madres.

Vemos que el Sagitario era el signo de la Contemplación, el Estudio y el buen Impulso, con sus seguidores y servidores, que tienen por objeto y sujeto el campo de lo Verdadero y de lo Bueno, a fin de formar el Intelecto y la Voluntad, de donde están muy lejos la Ignorancia afectada y la vil Despreocupación.

Allí donde todavía reside el Capricornio, puedes ver el Yermo, la Soledad, la Contracción y otras madres, compañeras y doncellas, que se retiran al campo de la Absolución y la Libertad, en el cual no están seguras la Conversación, el Contrato, la Curia, el Convivio y otros que pertenecen a estos hijos, compañeros y administradores.

En el lugar del húmedo y destemplado Acuario puedes ver la templanza, madre de muchas e innumerables virtudes, que aquí particularmente se muestra con sus hijas la Civilización y la Urbanidad, de cuyos campos huyen la Intemperancia en los afectos junto con la Cerrilidad, la Aspereza y la Barbarie.

En el lugar de donde, con el Silencio Indigno, la Envidia de la Sabiduría y la Defraudación Doctrinal, que se mueven en el campo de la Misantropía y la Vileza de Ingenio, son arrancados los Peces, allí mismo es colocado el Silencio Digno y la Taciturnidad, que se mueven en el campo de la Prudencia, la Continencia, la Paciencia, la Moderación y otros, de los cuales huyen hacia los refugios opuestos la Locuacidad, la Multilocuencia, la Garrulería, la Chocarrería, la Bufonería, el Histrionismo, la Ligereza de propósitos, el Vaniloquio, el Chismorreo, la Querella y la Murmuración.

Donde se asentaba Ceto, encuéntrase la Tranquilidad de Espíritu, que del todo segura está en el campo de la

Paz y de la Quietud; de donde están excluidas la Tempestad, la Turbulencia, la Trabajosidad, la Inquietud y otros socios y hermanos.

Allí donde el divino y milagroso Orión espanta a los númenes con la Impostura, el Malabarismo, la Gentileza Inútil, el Prodigio Vano, La Prestidigitación, el Ardid y la Fullería, que como guías, conductores y porteros administran la Jactancia, la Vanagloria, la Usurpación, la Rapiña, la Falsedad y otros muchos vicios, en cuyos campos habitan; allí es exaltada la Milicia que celosamente combate a las potencias inicuas, visibles e invisibles, y que se atarea en el campo de la Magnanimidad, la Fortaleza, el Amor al Pueblo, la Verdad y otras innumerables virtudes.

Donde todavía permanece la imagen del río Erídano ha de encontrarse algo noble, de lo que en otra ocasión hablaremos, ya que su venerable asunto no cabe entre estos otros.

En el lugar de donde es quitada la huidiza Liebre con el vano Temor, la Cobardía, el Temblor, la Desconfianza, la Falsa Suspicacia y otros hijos e hijas del padre Apocamiento y la madre Ignorancia, contémplese el Temor, hijo de la Prudencia y de la Consideración, ministro de la Gloria y del verdadero Honor, que pueden resultar de todos los campos virtuosos.

Allí donde corriendo tras la Liebre tenía extendido el espinazo el Can Mayor, suben la Vigilancia, la Custodia, el Amor a la República, la Guarda de las Cosas Domésticas, el Tiranicidio, el Celo y la Predicación Salutífera, que se encuentran en el campo de la Prudencia y la Justicia natural; y con él viénense abajo la Venación y otras virtudes ferinas y bestiales, que Júpiter quiere sean estimadas como heroicas, aunque se mueven en el campo de la Pillería, la Bestialidad y la Carnicería.

Llévase consigo abajo el Can Menor al Beneplácito, la Adulación y la Obsequiosidad Vil con sus acompañamientos; y allá arriba suben la Placabilidad, la Familiaridad, el Compañerismo y la Amabilidad, que se pasean en el campo de la Gratitud y la Fidelidad.

Donde la Nave retorna al mar juntamente con la Vil Avaricia, el Comercio Mendaz, la Sórdida Ganancia, la Fluctuante Piratería y otros infames compañeros, las más de las veces vituperables, van a hacer su residencia la Liberalidad, la Comunicación Cortés, la Provisión Oportuna, el Contrato Útil, la Peregrinación Digna y el Transporte Munificente con sus hermanos, cómitres, timoneles, remeros, soldados, centinelas y otros ministros que se mueven en el campo de la Fortuna.

Allí donde alargaba y extendía sus espiras la Serpiente Austral, llamada Hidra, déjanse ver la Providente Precaución, la Juiciosa Sagacidad y la Floreciente Virilidad; de allí caen el Torpor Senil y la Estúpida Chochez con la Insidia, la Envidia, la Discordia, la Maledicencia y otros compañeros de mesa.

De donde es arrancado el Cuervo con su atra Negrura, Locuacidad Graznante, Torpe y Gitanesca Impostura, Odioso Afrontamiento, Ciego Desprecio, Negligente Servicio, Tardo Sentido del deber y Gula Impaciente, allí le suceden la Magia divina con sus hijas, la Mancia [o Adivinación] con sus ministros y familia, entre los cuales el Augurio es el primero y principal, que suelen con buen fin ejercitarse en el campo del Arte Militar, la Ley, la Religión y el Sacerdocio.

De donde la Taza es presentada con la Gula y la Ebriedad, con una muchedumbre de ministros, compañeros y circunstantes, allí se ve la Abstinencia, allí están la Sobriedad y la Templanza en la alimentación con sus órdenes y posiciones.

Allí donde persevera y está firmemente asentado en su sacristía el semidiós Centauro, se disponen juntamente la Parábola Divina, el Misterio Sagrado, la Fábula Moral, el Divino y Santo Sacerdocio con sus instituidores, conservadores y ministros; de allí caen y son expulsadas la Fábula Asnal y Bestial con su Estólida Metáfora, Vana Analogía, Caduca Anagogia, Necia Tropología y Ciega Figuración, con sus falsas cortes, porcinos conventos, sediciosas sectas, confusos grados, desordenados órdenes, deformes reformas, inmundas purezas, sucias purificaciones y muy perniciosas bribonadas que se pasean en el campo de la Avaricia, la Arrogancia y la Ambición; en los cuales preside la Torva Malicia y se las arregla muy bien la Ciega y Grosera Ignorancia.

Con el Altar están la Religión, la Piedad y la Fe. Y de su ángulo oriental caen la Credulidad con gran cantidad de Sandeces y la Superstición con gran cantidad de cosas, cosillas y cosejas; y del lado occidental la Inicua Impiedad y el Insano Ateísmo caen en el precipicio.

Allí donde aguarda la Corona Austral están el Premio, el Honor y la Gloria, que son los frutos de las trabajosas virtudes y de los virtuosos estudios, que dependen del favor de las llamadas influencias celestes.

De donde es arrebatado el Pez Meridional, allí está el gusto de los ya dichos honrados y gloriosos frutos; allí, el Gozo, el río de las Delicias, el Torrente del Deleite; allí, la Cena, allí el alma

Apacienta la mente con tan noble alimento,
que la ambrosía y el néctar no le envidia a Júpiter[2].

Ahí está el Término de los tempestuosos trabajos; allí, el Lecho; allí, el tranquilo Reposo; allí, la segura Quietud.

---

[2] Petrarca, son. 193 (ed. Salvo Cozzo). Tansillo, *Poesie liriche,* pág. 143, imitó estos versos: «Io non invidio a Giove / L'ambrosia sua soave.»

DIÁLOGO II

Primera parte

Interlocutores: SAULINO y SOFÍA.

SAULINO.—Por favor, Sofía, antes de que procedamos a otros asuntos, explícame el orden y la disposición de las divinidades que Jove ha puesto en las estrellas. Y en primer lugar explícame por qué en la más eminente de las sedes (pues así la estima el vulgo) ha querido que esté la diosa Verdad.

SOFÍA.—Fácilmente [lo haré]. Sobre todas las cosas, ¡oh Saulino!, está situada la Verdad; pues es la unidad que preside encima de todos, es la bondad que tiene la preeminencia sobre todas las cosas; pues la entidad, la bondad y la verdad son una sola cosa; lo mismo es la verdad, la entidad y la bondad. La Verdad es aquella entidad que no es inferior a ninguna cosa, porque si quieres imaginar que hay alguna otra cosa antes de la Verdad, es preciso entonces que la consideres diferente de la Verdad. Y si la imaginas diferente de la Verdad, necesariamente habrás de entenderla como no poseyendo Verdad en sí misma, y, estando desprovista de Verdad, como no siendo verdadera; de lo que se deriva, por consiguiente, que es falsa, que no vale nada, que es nada, que no tiene entidad. Digo que nada puede ser antes de la Verdad, si no es verdad que es lo primero y está antes de la Verdad; y no puede haber un ser verdadero si no es gracias a la Verdad. Así, pues, no puede haber ninguna cosa juntamente con la Verdad que no posea Verdad; por cuanto, si en virtud de la Verdad no es verdadera, no tiene entidad, es algo falso, es nada. Análogamente, no pueda haber nada después de la Verdad, porque si está tras ella, está sin ella; si está sin ella, no es verdadera, porque no contiene la Verdad en su interior; ha de ser, pues, falsa, ha de ser nada.

Así, pues, la Verdad está antes de todas las cosas, está con todas las cosas, está después de todas las cosas, está por encima de todo, con todo, después de todo; es la razón del principio, el medio y el fin. Ella está antes de las cosas, como causa y principio, en cuanto que por ella las cosas tienen dependencia; está en las cosas y es ella misma su sustancia, en cuanto que por ella tienen la subsistencia; está después de todas las cosas, en cuanto que por ella son comprendidas sin falsedad. Es ideal, natural y nocional; es metafísica y lógica. Sobre todas las cosas, pues, está la Verdad; y aquello que está sobre todas las cosas, aun cuando sea concebido según otra razón y sea llamado de otra manera, es preciso que en sustancia sea la propia Verdad.

Por esta causa, pues, razonablemente ha querido Jove que se contemple la Verdad en la parte más eminente del cielo. Pero ciertamente esta [Verdad] que ves sensiblemente y que puedes captar con la alteza de tu intelecto, no es la más elevada y primera, sino una cierta figura, imagen y resplandor de aquélla, la cual es superior a este Jove del que hablamos y que es el sujeto de nuestras metáforas.

SAULINO.—Muy justo, ¡oh Sofía!, pues la Verdad es la cosa más sincera, más divina de todas; incluso la Verdad es la divinidad y la sinceridad, la bondad y la belleza de las cosas; ni por violencia se quita, ni por antigüedad se corrompe, ni por ocultación se disminuye, ni por comunicación se disipa. Pues el sentido no la confunde, el tiempo no la arruga, el lugar no la esconde, la noche no la interrumpe, la tiniebla no la cubre. Muy al contrario, cuanto más se la cambia, tanto más y más resurge y crece. No necesita defensores y protectores para defenderse; ama la compañía de pocos y sabios, odia a la muchedumbre, no se muestra a aquellos que no la buscan por ella misma, y no quiere declararse a aquéllos que humildemente no se le presentan, ni a todos aquéllos que la inquieren fraudulentamente; y por eso ella mora tan alta, allá donde todos miran y pocos ven. Pero, ¿por qué, oh Sofía, la Prudencia la sigue? ¿Quizá porque aquéllos que quieren contemplar la Verdad y quieren predicarla se deben gobernar con la Prudencia?

SOFÍA.—No es ésa la razón. Aquella diosa que está cerca y junto a la Verdad tiene dos nombres: Providencia y Prudencia. Se llama Providencia en cuanto que influye y se halla en los principios superiores; y se llama Prudencia en cuanto que se efectúa en nosotros; asimismo, se suele llamar sol tanto a lo que caldea y difunde la luz como a la luz y esplendor difundidos que se encuentran [reflejados] en el espejo y en otros objetos.

La Providencia, pues, se dice en las cosas superiores; es la compañera de la Verdad y no está sin ésta; y es la libertad y la necesidad mismas; de manera que la verdad, la providencia, la libertad y la necesidad, la unidad, la verdad, la esencia y la entidad son todas ellas absolutamente una sola cosa, como mejor te lo haré entender en otras ocasiones. Mas, para comodidad de la presente consideración, te baste con saber que ella derrama en nosotros la Prudencia, la cual está puesta y consiste en un cierto discurso temporal; y es la razón principal que fluye en lo universal y lo particular. Tiene como doncella a la Dialéctica, y como guía a la Sabiduría Adquirida, vulgarmente llamada Metafísica, la cual considera los universales de todas las cosas que caen dentro del conocimiento humano; y estas dos refieren todas sus consideraciones al uso de la Prudencia. Tiene dos enemigas insidiosas que son viciosas: a su derecha se encuentran la Fogosidad, la Astucia y la Malicia; a su izquierda, la Estupidez, la Inercia y la Imprudencia. Y ella fluye sobre la virtud consultativa, como la fortaleza sobre la impetuosidad de la iracundia, la templanza sobre el apaciguamiento de la concupiscencia, y la justicia sobre todas las operaciones, tanto externas como internas.

SAULINO.—Mediante la Providencia, pues, tú quieres que influya en nosotros la Prudencia, y que aquélla sea en el mundo arquetipo lo que ésta es en el físico. Ésta es quien da a los mortales el escudo con el que, mediante la razón, se fortalecen contra la adversidad; por ella somos enseñados a ser más presta y perfectamente cautelosos allí donde nos amenazan y tememos mayores pérdidas; por ella los agentes inferiores se ajustan a las cosas, los tiempos y las ocasiones, y los ánimos y las voluntades no hacen mudanza, sino que se adaptan. Por ella a los bien influidos nada les acaece como si fuese repentino e inopinado; de nada dudan, sino que en todo confían, de nada sospechan, sino que de todo se guardan recordando el pasado, ordenando el presente y previendo el futuro. Ahora dime por qué Sofía la sigue y está tan cerca de la Prudencia y la Verdad.

SOFÍA.—La Sofía, como la Verdad y la Providencia, es de dos especies. La una es superior, supraceleste y ultramundana, si así puede decirse, y es la propia Providencia, luz y ojo al mismo tiempo; ojo que es luz, luz que es ojo. La otra es consecutiva, mundana e inferior; no es la Verdad en sí misma, sino veraz y partícipe de la Verdad; no es el sol, sino la luna, la tierra y el astro que luce por causa de otro. Así, pues, no es Sofía por esencia, sino por participación; y es un ojo que recibe la luz y es iluminado por una luz externa y peregrina; y no es ojo por sí mismo, sino por causa de otro. Ella no tiene el ser por sí misma, sino por otro. Pues no es el uno, no es el ente, no es la verdad; sino del uno, del ente, de la verdad; para el uno, para el ente, para la verdad; por el uno, por el ente, por la verdad; en el uno, en el ente, en la verdad; desde el uno, desde el ente, desde la verdad.

La primera es invisible, irrepresentable e incomprensible por encima de todo, dentro de todo, debajo de todo. La segunda está representada en el cielo, ilustrada en los ingenios, comunicada por las palabras, digerida por las artes, refinada por las conversaciones, delineada por las escrituras. Por ella quien dice saber lo que no sabe es un temerario; quien niega saber lo que sabe se muestra ingrato con el intelecto agente, injurioso con la Verdad y me ultraja a mí. Y de suerte similar vienen a ser todos aquellos que no me buscan por mí misma, o por la suprema virtud y amor de la divinidad, que está sobre todo Jove y todo cielo, sino para venderme por dineros, honores u otras especies de ganancia, o no tanto para saber como para ser sabidos, o para difamar y poder atacar, y alzarse contra la felicidad de algunos censores molestos y observadores rigurosos. Y de éstos, los primeros son miserables, los segundos son vanos, los terceros son malignos y de vil ánimo. Pero quienes me buscan para edificarse a sí mismos son prudentes; quienes me observan para edificar a otros son humanos; quienes me buscan absolutamente son curiosos; quienes me inquieren por amor a la Verdad suma y primera son sabios y, por consiguiente, dichosos.

SAULINO.—¿De dónde viene, oh Sofía, que todos los que igualmente te poseen no sean afectados por ti igualmente, sino que hasta algunas veces quien mejor te posee no por eso está mejor edificado?

SOFÍA.—¿De dónde procede, oh Saulino, que el sol no calienta a todos aquellos para los que luce, sino que a veces ocurre que caliente menos a aquellos para los que refulge con más fuerza?

SAULINO.—Te entiendo, Sofía; y comprendo que tú eres la que con modos variados contemplas, comprendes y explicas esta verdad y los efectos de aquella superna influencia de tu ser, a la cual a través de vasos variados y escalas diferentes todos aspiran, intentan, se afanan y se esfuerzan, subiendo, en llegar. Y aparece y se presenta como un mismo fin y objeto a estudios diferentes, y viene a activar los diferentes objetos de las virtudes intelectuales, según diversas medidas, dirigiéndolos hacia aquella Verdad una y simple. Así como no hay quien de alguna manera pueda alcanzarla, así mismo no se encuentra aquí abajo quien pueda comprenderla perfectamente; porque solamente puede ser comprendida o asimilada por aquel [ser] en el que está por esencia, y éste no es otro que ella misma.

Y por esto desde fuera sólo se la puede ver en forma de sombra, similitud, espejo, y en superficie y manera de apariencia. No hay en este mundo quien más se pueda acercar a ella por acto de Providencia y efecto de Prudencia que tú, Sofía, según conduces hacia ella a las diversas sectas. De éstas, unas aspiran a la Verdad admirando, otras haciendo parábolas, otras inquiriendo, otras opinando, otras juzgando y determinando; unas por suficiencia de la magia natural, otras por adivinación supersticiosa, otras por modo de negación, otras por modo de afirmación, otras por la vía de la composición, otras por la vía de la división, otras por la vía de la definición, otras por la vía de la demostración; unas por los principios adquiridos, otras por los principios divinos. Mientras tanto, ella —presente en ningún lugar, en ningún lugar ausente— les grita y pone ante los ojos del sentimiento todas las cosas y efectos naturales como si fuesen escrituras, y les canta en el oído interior de la mente por medio de las especies concebidas de las cosas visibles e invisibles.

SOFÍA.—A Sofía sigue la Ley, hija suya; por esta Ley Sofía quiere obrar, y por ella quiere ser obrada; por la Ley reinan los príncipes, y se mantienen los reinos y repúblicas. La Ley, adaptándose a la complexión y costumbres de los pueblos y naciones, reprime la audacia con el temor, y hace que la bondad se halle segura entre los malvados. Y ella es la razón de que en los malos siempre esté el remordimiento de la conciencia, junto con el temor a la justicia y la expectativa del suplicio, que expulsa el orgulloso ardimiento e introduce el humilde consentimiento, valiéndose para ello de sus ocho sirvientes, que son el talión, la cárcel, los golpes, el exilio, la ignominia, la esclavitud, la pobreza y la muerte.

Jove la ha puesto en el cielo y la ha exaltado con esta condición: que haga que los poderosos no se sientan seguros de su prepotencia y fuerza, sino que, refiriéndolo todo a providencia mayor y superior ley (mediante la cual, como divina y natural, se regula la civil), entiendan que para los que se salen de la tela de araña están preparadas las redes, las cuerdas y los cepos, ya que la Ley eterna ha sancionado y ordenado que se apriete y ate poderosamente a los más poderosos, y si no bastan un manto y una celda, que se les ponga otro manto y otra celda que sean peores.

Además, le ha impuesto y ordenado que trate con el máximo rigor aquellas cosas a las que, desde el principio, está ordenada como causa primera y principal —esto es, todo lo que pertenece a la comunión humana, a la comunicación civil—, a fin de que los poderosos se sostengan por los débiles, los débiles no sean oprimidos por los más fuertes, se deponga a los tiranos, se constituyan y consoliden los gobernadores y reyes justos, se favorezca a la repúblicas, la violencia no pisotee a la razón, la ignorancia no desprecie a la doctrina, los ricos ayuden a los pobres, se promuevan, adelanten y mantengan los estudios útiles y necesarios a la comunidad, se honre y remunere a quienes aprovechan en los mismos, y se desprecie y tenga por viles a los desidiosos, a los avaros y a los propietarios.

Manténganse el temor y el culto hacia las potestades invisibles, y el honor, la reverencia y el temor hacia los gobernantes próximos que están en el mundo. Que no sea puesto en el poder nadie que no sea superior en méritos, gracias a la virtud y la inteligencia en que pueda prevalecer, ya por sí solo, lo que es raro y casi imposible, ya con la comunicación y el consejo de otros, lo que es más apropiado, ordinario y necesario.

Jove ha otorgado a la Ley el poder de atar, que principalmente consiste en esto: que no obre de modo que incurra en desprecio e indignidad, y que se la pueda combatir cuando vaya por estos dos caminos, el de la iniquidad —como cuando manda y propone cosas injustas— y el de la dificultad —como cuando propone y manda cosas imposibles, aunque justas. Por consiguiente, dos son las manos con las que ella [la Ley] puede atar a toda ley [particular]: la una es la de la justicia, la otra es la de la posibilidad. Y de éstas, una es moderada por la otra, ya que, aun cuando hay muchas cosas posibles que no son justas, nada, sin embargo, es justo si no es posible.

SAULINO.—Bien dices, ¡oh Sofía!, que no se debe aceptar ninguna ley si no está ordenada a la práctica de la humana convivencia. Bien lo ha dispuesto y ordenado Jove; porque, ya descienda del cielo o surja de la tierra, no debe ser aprobada ni aceptada aquella institución o ley que no acarrea utilidad y comodidad, que no conduce al fin mejor; y no podemos comprender un fin mayor que aquel que endereza los ánimos y reforma los ingenios de modo que puedan rendir frutos útiles y necesarios a la comunicación humana. ¡Cuán cierto es que ha de ser cosa divina, arte de las artes y disciplina de las disciplinas aquélla por la que han de regirse y reprimirse los hombres, los cuales tienen complexiones más diferenciadas, costumbres más variadas, inclinaciones más divididas, voluntades más diversas e impulsos más inconstantes que todos lo demás animales!

Pero, ¡ay de mí!, oh Sofía, que hemos venido a tal estado de cosas (¿quién habría nunca podido creer que esto fuera posible?), que se llega a estimar como más alta religión aquella que tiene por error y por cosa mínima y vil la acción y práctica de las buenas acciones[1], diciendo algunos que de ellas no se cuidan los dioses, y que no por ellas, aun siendo grandes, los hombres son justos.

SOFÍA.—Cierto, oh Saulino, creo estar soñando. Qusiera pensar que lo que dices no es más que un fantasma, una visión de una fantasía perturbada y no una cosa verdadera; sin embargo, es cierto que hay quienes se proponen y hacen creer esto a las pobres gentes. Pero no temas, pues el mundo fácilmente acabará dándose cuenta de que eso no hay quien lo digiera, así como fácilmente se puede entender que no se puede subsistir sin ley ni religión.

Ya hemos visto de alguna manera lo bien que ha estado ordenada y situada la Ley. Ahora debes oír con cuánto conocimiento se le ha puesto junto a ella al Juicio. Jove ha puesto en las manos del Juicio la espada y la corona: ésta, para que premie con ella a los que, absteniéndose de hacer el mal, obran el bien; aquélla, para que con ella castigue a los que están prestos a cometer delitos y son plantas inútiles y sin frutos. Ha encargado al Juicio la defensa y el ciudado de la verdadera ley, y la destrucción de la inicua y falsa, que ha sido dictada por genios perversos y enemigos de la tranquilidad y dicha de la sociedad humana; ha mandado al Juicio que, junto con la Ley, no extinga, sino encienda, en cuanto sea posible, en los pechos humanos el apetito de gloria, pues éste es el aguijón único y más eficaz que suele incitar a los hombres y caldearlos llevándoles así a emprender aquellos gestos heroicos que aumentan, conservan y fortifican a las repúblicas.

---

[1] Alusión a la doctrina protestante de la justificación por la fe sin necesidad de obras.

SAULINO.—Nuestros profesores de falsa religión a todas estas cosas las llaman vanas; y dicen que hay que gloriarse solamente en no sé qué tragedia cabalística[2].

SOFÍA.—Además, ha mandado que [el Juicio] no se ocupe de lo que imagina o piensa cada cual, siempre que sus palabras y gestos no deterioren la tranquilidad del estado; y que trate, sobre todo, de corregir y tener bajo su mano a todo lo que consiste en acciones, pues no se ha de juzgar el árbol por su hermosa frondosidad, sino por sus buenos frutos; y quienes no rindan frutos, sean cortados y dejen el lugar a otros que los dan. Que no crea que los dioses se interesan en cosas en las que ningún hombre se interesa, pues los dioses se cuidan solamente de aquellas cosas de las que se pueden cuidar los hombres, y no se conmueven o enojan por lo que los hombres han hecho, dicho o pensado, si con ello no llega a perderse el respeto por el que se conservan las repúblicas.

---

[2] Bruno alude, probablemente, a la pasión y muerte en la cruz de Jesucristo.

DIÁLOGO III

Segunda parte

Interlocutores: SAULINO y SOFÍA.

SOFÍA.— ... Aquí anadió Momo: «¿Qué quieres, Padre, que se haga con aquel santo, inmaculado y venerando Capricornio? ¿Qué se debe hacer con aquel divino y divo hermano de leche tuyo, con aquel vigoroso y más que heroico conmilitón nuestro contra el peligroso ataque de la protervia gigantea? ¿Con aquel gran consejero militar que encontró el modo de estudiar a aquel enemigo y formidable antagonista de los dioses que saliendo de la espelunca del Monte Tauro apareció en Egipto? ¿Con aquel Capricornio el cual (porque de una manera abierta no habríamos tenido la audacia de acometerlo) nos dio lecciones de transformarnos en bestias, de suerte que el arte y la astucia pudiesen suplir los defectos de nuestra naturaleza y fuerzas, y conseguir así un honorable triunfo sobre los poderes enemigos? Pero, ¡ay de mí!, que este mérito no es sin algún demérito, porque este bien comporta algún mal, acaso porque ha sido prescrito y decretado por el Hado que ninguna dulzura se vea absolutamente libre de fastidios y amarguras, o por alguna otra razón que no sé.

«Pero, ¿qué mal —preguntó Jove— nos ha podido acarrear [el Capricornio] que pueda decirse va unido a un bien tamaño? ¿Qué indignidad, que pueda decirse que ha venido acompañada de tamaño triunfo?» Momo respondió: «La hizo con lograr que los egipcios viniesen a honrar las imágenes vivas de las bestias, y nos adorasen en la forma de aquéllas; por lo cual, hemos sido objeto de mofa, como te diré.» «Pero esto, oh Momo —dijo Jove—, no has de considerarlo un mal, porque bien sabes que los animales y las plantas son efectos vivos de la Naturaleza, la cual Naturaleza (como debes saber) no es otra cosa que dios en las cosas.»

SAULINO.—Así, pues, *natura est deus in rebus.*

SOFÍA.—«Por tanto —dijo [Isis]—, diversas cosas vivas representan a deidades y potestades diversas. Pues además del ser absoluto que poseen, tienen también el ser que se comunica a las cosas según su capacidad y medida. De ahí que Dios[1] esté todo él en todas las cosas (aunque no totalmente, sino en unas cosas más excelentemente que en otras). Por eso Marte hállase más eficazmente, en vestigio natural y modo de sustancia, no sólo en la víbora y el escorpión, sino también en la cebolla y el ajo, que en cualquier forma de pintura o estatua inanimada. Así has de pensar que el Sol está en el azafrán, el narciso, el heliotropo, el gallo y el león. Así debes pensar acerca de cada uno de los dioses respecto a cada una de las especies que se hallan bajo los diversos géneros del ente. Porque, así como la divinidad en cierto modo desciende, en cuanto que se comunica a la Naturaleza, asimismo a través de la vida que resplandece en las cosas naturales, se asciende a la vida que preside sobre ellas.»

«Verdad es lo que dices —repuso Momo—, porque ciertamente veo cómo aquellos sabios[2] eran capaces con estos medios de entablar relaciones de familiaridad, afabilidad e intimidad con los dioses, los cuales les daban, a través de voces que les mandaban desde las estatuas, consejos, doctrinas, adivinaciones e instituciones sobrehumanas. De ahí que con ritos mágicos y divinos subían a la altura de la divinidad por la misma escala de la Naturaleza por la cual la divinidad, comunicándose a sí misma, desciende hasta las cosas más pequeñas.

»Pero lo que a mi parecer más se ha de deplorar es que veo que algunos insensatos y necios idólatras no imitan la excelencia del culto de Egipto más de lo que pueda acercarse la sombra a la nobleza del cuerpo, y buscan la divinidad, de la que no tienen razón alguna, en los excrementos de las cosas muertas e inanimadas. Con todo esto, esos idólatras se mofan no solamente de aquellos divinos y perspicaces adoradores, sino incluso de aquellos de nosotros a los que reputan de bestias. Y lo que es peor, con esto triunfan, viendo sus locos ritos en tamaña reputación y los de los otros enteramente desvanecidos y quebrantados.»

---

[1] Por boca de Isis, Bruno expone su «filosofía egipcia» de la naturaleza y la mente.

[2] Se refiere a los sacerdotes egipcios. Véase el pasaje del *Asclepios* de Hermes, que Bruno cita más adelante.

La reforma que Bruno pretende trata de devolver al mundo la antigua religión de los egipcios, la religión de la mente y del mundo. En sus libros sobre Magia nos presenta un lenguaje sagrado, jeroglífico, para conversación de hombres y dioses.

«No te molestes por eso, ¡oh Momo! —dijo Isis—, porque el Hado ha ordenado la vicisitud de las tinieblas y la luz.» «Pero el mal está —replicó Momo— en que tienen por cierto que están en la luz.» Isis agregó que las tinieblas no serían tinieblas si de ellos fueran conocidas. Aquellos adoradores, pues, para impetrar de los dioses ciertos beneficios y dones, se servían, por su conocimiento de una magia profunda, de ciertas cosas naturales, en las cuales en cierta medida estaba latente la divinidad, que a través de ella podía y quería comunicarse a tales efectos. Aquellas ceremonias no eran, por consiguiente, fantasías vanas, sinos voces vivas que tocaban las propias orejas de los dioses. Así como los dioses no quieren ser entendidos mediante las palabras de una lengua que se pueden simular, sino mediante las palabras de los fenómenos naturales; asimismo ellos quisieron hacerse entender de nosotros, mediante actos ceremoniales. De lo contrario, habríamos sido tan sordos a sus plegarias como un tártaro a la lengua griega que nunca oyó.

Sabían aquellos sabios que Dios está en las cosas, y que la divinidad latente en la naturaleza, obrando y centelleando diversamente en los diversos sujetos, viene, según diversas formas físicas y con ciertos órdenes, a comunicarse a sí misma, digo, el ser, la vida y el intelecto. Y en consecuencia, con órdenes igualmente diversos, se disponían a la recepción de tantos y tales dones cuantos y cuales anhelaban. De ahí que para la victoria libaban al magnánimo Jove en el águila, donde está escondida, según tal atributo, la divinidad; para la prudencia en las operaciones libaban al sagaz Jove en la serpiente; contra la traición, al Jove amenazador en el cocodrilo. Asimismo, para otros fines innumerables libaban a otras especies innumerables. Todo lo cual no se hacía sin una eficacísima razón mágica[3].

SAULINO.—¿Cómo dices eso, oh Sofía, si Jove no era conocido en el tiempo de los egipcios, sino que se le conoció mucho tiempo después entre los griegos?

---

[3] En estos párrafos se puede advertir una interesante transición de la filosofía moral bruniana a la magia egipcia que Bruno cultivó, sobre todo, en sus artes de la memoria.

SOFÍA.—No te pares a pensar en el nombre griego, oh Saulino, porque yo hablo según la costumbre más universal, y porque los nombres (incluso entre los griegos) son postizos para la divinidad, por cuanto todo el mundo bien sabe que Jove fue un rey de Creta[4], hombre mortal, y cuyo cuerpo, no menos que el de todos los demás hombres, se convirtió en podredumbre y cenizas. No se ignora que Venus fue una mujer mortal, reina deliciosísima de Chipre y en sumo grado bella, agraciada y liberal. Análogamente has de interpretar a todos los otros dioses que son conocidos por los hombres.

SAULINO.—¿Cómo es que entonces los adoraban e invocaban?

SOFÍA.—Te lo explicaré. No adoraban a Jove como si él fuese la divinidad, sino que adoraban a la divinidad como si fuese en Jove, porque viendo a un hombre que poseía en grado excelente la majestad, la justicia, la magnanimidad, entendían que en él dios era magnánimo, justo y benigno; y ordenaban y establecían como costumbre que tal dios, o más bien la divinidad, en cuanto que de tal manera se comunicaba, fuese llamada Jove, así como bajo el nombre de Mercurio, un egipcio sapientísimo, fue llamada la divina sapiencia, interpretación y revelación. Así, pues, en este y en aquel hombre no se celebra otra cosa que el nombre y la representación de la divinidad, con cuyo nacimiento venía a comunicarse a los hombres, y con cuya muerte entendíase que había cumplido el curso de su obra, o era retornada al cielo.

Así es que los númenes eternos (sin por ello poner inconveniente alguno a lo que es verdad de la sustancia divina) tienen nombres diversos en los diversos tiempos y naciones. Como podéis ver por historias manifiestas que Pablo de Tarso fue llamado Mercurio, y Bernabé el Galileo fue llamado Jove[5], no porque se creyese que eran dioses en cuanto tales, sino porque estimaban que aquella virtud divina que se encontró en otros tiempos en Mercurio y Jove, en la hora presente podía hallarse en estos otros, por la persuasiva elocuencia que el uno poseía, y por los útiles efectos que provenían del otro.

---

[4] A esta teoría sobre el origen humano de los dioses se la conoce con el nombre de *evemerismo*. Recibe su designación de Evémero, escritor que vivió poco después de Alejandro Magno. Si no se puede decir que sea su inventor, al menos fue en él en quien la teoría encontró su más eficaz portavoz. Hicieron mucho uso de ella los apologistas cristianos, y en el poema donde la expuso aparece el caso de Zeus-Jove rey de Creta, que Bruno cita.

[5] Actas de los Apóstoles, XIV, 11.

He aquí, pues, cómo nunca fueron adorados los cocodrilos, los gallos, las cebollas y los nabos, sino los dioses y la divinidad en los cocodrilos, los gallos, etc. Esta divinidad en ciertos tiempos y tiempos, lugares y lugares, sucesivamente y simultáneamente, se encontró, se encuentra y se encontrará en diversos sujetos, aun cuando sean mortales, pues éstos se relacionan con la divinidad en la medida en que nos es próxima y familiar, no en la medida en que está por encima de todo, es absoluta en sí misma, y no tiene la condición de las cosas producidas. Puedes ver, pues, cómo una divinidad simple se encuentra en todas las cosas, cómo una fecunda Naturaleza, madre conservadora del universo, resplandece, según que diversamente se comunica, en objetos diversos, tomando nombres diversos. Puedes ver cómo es necesario ascender diversamente a aquella única mediante la participación de diversos dones; de lo contrario, en vano se intentará recoger el agua en redes y pescar peces con palas.

Por ende, como son dos los cuerpos [siderales] más importantes que están más cerca de este globo y numen nuestro materno, esto es, el sol y la luna, entendían que la vida informa a las cosas según dos razones principales. Seguidamente, captaban esa vida según otras siete razones [o naturalezas esenciales], distribuyéndola en las siete luminarias llamadas errantes [o planetas], a las cuales, como a su principio originario y causa fecunda, reducían las diferencias de las especies compendidas en no importa qué género. Decían por eso que las plantas, animales, piedras, influjos y otras muchas cosas correspondían unas a Saturno, otras a Jove, otras a Marte, y así sucesivamente[6]. Así mismo distribuían en siete especies las partes, los miembros, los colores, los sellos, los caracteres, los signos, las imágenes[7]. Mas no por ello [los sacerdotes egipcios] dejaban de entender que una sola es la divinidad que se encuentra en todas las cosas, la cual como en modos innumerables se difunde y comunica, asimismo tiene nombres innumerables, y por vías innumerables, con razones propias y apropiadas a cada cual, se la busca, en tanto que con ritos innumerables se la honra y adora, porque son innumerables los géneros de gracias que de ella impetramos.

---

[6] Cfr. *Libri de vita,* particularmente el tercer libro, *De vita coelitus comparanda,* de Marsilio Ficino. Los siete planetas constituyen cabezas de serie de actividades mágicas que intervienen en el mundo elemental o sublunar, en el que vive el hombre. En gran medida los artificios e ingenios que pone a contribución el mago no son más que medios para vincular y proveerse de los poderes que derivan de esos astros. A Bruno las influencias que más le interesa granjearse son las que proceden de Jove, el Sol-Apolo y Venus.

En esto, por tanto, precísase aquella sapiencia y juicio, aquella arte, industria y uso de la luz intelectual, que del sol inteligible, en ciertos tiempos más y en otros menos, cuándo máxima y cuándo mínimamente, viene a revelarse al mundo. Este hábito [o arte] se llama magia[8]; y ésta, en cuanto se refiere a principios sobrenaturales, es divina; y en cuanto se refiere a la contemplación de la naturaleza e investigación de sus secretos, es natural; y es llamada intermedia y matemática, en cuanto trata sobre las razones y actos del alma que está en el horizonte de lo corporal y lo espiritual, de lo espiritual y lo intelectual.

Ahora, para volver a la discusión de la que hemos partido, Isis dijo a Momo que los estúpidos e insensatos idólatras no tenían razón en reírse del mágico y divino culto de los egipcios, los cuales contemplaban la divinidad en todas las cosas y en todos los fenómenos, según razones apropiadas a cada caso; y sabían recibir, por medio de las especies que están en el regazo de la Naturaleza, los beneficios que de ella deseaban, la cual así como del mar y los ríos da los peces, de los desiertos los animales salvajes, de los veneros los metales, de los árboles las frutas, asimismo de ciertas partes, de ciertos animales, de ciertas bestias, de ciertas plantas brotan ciertas suertes, virtudes, fortunas e impresiones. Por eso la divinidad fue llamada Neptuno en el mar, en el sol Apolo, en la tierra Ceres, en los desiertos Diana[9], y de modos diversos en cada una de las otras especies, las cuales, como ideas diversas, eran númenes diversos de la Naturaleza, refiriéndose todas ellas a un supranatural numen de los númenes y fuente de las ideas.

---

[7] Determinados colores, sellos, caracteres, signos e imágenes son elementos que ha de conocer el mago para la confección de talismanes. Cfr. FICINO, *De vita coelitus comparanda*, cap. XIII *De virtute imaginum*, y *De occ. ph.*, de Agrippa, caps. XXXV-XLVII y CLI, en que enseña cómo confeccionar sellos, signos, caracteres e imágenes con poderes mágicos procedentes de los astros. Los colores verde, azul y oro expresan en las imágenes talismánicas influencias venéreas, joviales y solares, respectivamente.

[8] Cfr. *De magia*. Esta división de la magia, según los tres mundos, la toma Bruno de Cornelio Agrippa; a cada uno de ellos le dedica un libro en su obra citada. En lib. I, cap. I, dice: «Cum triplex sit mundus, elementalis, coelestis & intellectualis, & quoque inferior a superiori regatur, ac suarum virium suscipiat influxum, ita ut ipse archetypus & summus opifex, per angelos, coelos, stellas, elementa, animales, plantas, metalla, lapides, suae omnipotentiae virtutes ex inde in nos transfundat, in quorum ministerium haec omnia condidit atque creavit: non irrationabile putant haec, nos eosdem gradus, per singulos mundos, ad eumdem ipsum archetypum mundum, opificem, & primam causam, a qua sunt omnia, et procedunt omnia, posse conscendere...»

SAULINO.—De eso paréceme que deriva la Cábala de los hebreos[10], cuya sapiencia (sea la que fuere en su género) les vino de los egipcios junto con los cuales fue educado Moisés. La Cábala, en primer lugar, atribuye al primer principio un nombre inefable, del que en segundo lugar proceden cuatro, que seguidamente se resuelven en doce, los cuales se multiplican por la recta en setenta y dos, y por la oblicua y la recta en ciento cuarenta y cuatro; y así, por los cuaternarios y duodenarios, se hacen innumerables, según que innumerables son las especies. Y de ese modo, según cada nombre (por cuanto armoniza bien con el idioma hebreo) designan a un dios, a un ángel, una inteligencia, una potestad, la cual preside una especie; de suerte que, al fin, hállase que toda la deidad se reduce a una sola fuente, como la luz al primer [cuerpo] luminoso *per se,* y las imágenes que están en tantos espejos diversos y numerosos como son los sujetos particulares, a un principio formal e ideal que es su fuente.

---

[9] He aquí otra teoría, que se habrá de conciliar con la evemérica anterior, sobre el origen de los dioses. A los dioses se les pasa a considerar fenómenos y fuerzas de la naturaleza. En los tiempos modernos el abanderado de esta teoría ha sido F. Max Müller. Ya se trate de hombres divinizados ya de fenómenos naturales divinizados, el término común es el mismo: el Dios que está en todas las cosas.

[10] Para Bruno la sabiduría de los hebreos procede de los egipcios, a la que él creía dedicarse, considerándola prioritaria. En su *Vita Mosis,* Gregorio de Nisa alude también a las deudas doctrinales que los hebreos contrajeron con los egipcios. En otro pasaje del *Spaccio,* dial. III (págs. 799-80 de la ed. Gentile) dice Bruno: «No supongas que la suficiencia de la magia caldea derivaba de la Cábala de los Judíos; pues los judíos son sin duda los excrementos de Egipto, y nadie podrá pensar con grado alguno de probabilidad que los egipcios tomaron ningún principio, bueno o malo, de los hebreos.»

En este pasaje Bruno habla del Tetragrammaton, cuatrilítero Nombre de Dios, del que derivan, por la progresión que Bruno describe los setenta y dos «Semhamafores», o ángeles portadores de luz y sostenedores del Nombre. La magia cabalística es de la más alta especie, pues tiene que ver directamente con la divinidad. Bruno pudo haberse informado sobre la Cábala en el libro citado de Agrippa, en el *De arte cabalística* de Reuchlin, y en Pico de la Mirándola. Éste consideraba el Arte de Raimundo Lulio una suerte de Cábala; y es sabido que Bruno dedicó a este arte numerosas obras a lo largo de toda su vida de escritor. Para lo que se refiere a la Cábala consúltense los capítulos que G. Scholem dedica a su estudio en *Les grands courants de la mystique juive,* París (Payot), primeramente publicada en Jerusalem, 1941. Véase, también, F. Secret, *La Kabbala cristiana del Renacimiento,* Madrid, 1979.

SOFÍA.—Así es. Así, pues, Dios, en cuanto [ser] absoluto, nada tiene que ver con nosotros, pero sí en cuanto que se comunica a los fenómenos de la Naturaleza y está más dentro de ellos que la propia Naturaleza. Por tanto, si no es la propia Naturaleza, ciertamente es la Naturaleza de la Naturaleza, y el alma del mundo, si no es la propia alma [universal]. Por eso, según las razones especiales con que [los egipcios] querían disponerse para recibir la ayuda de Dios, habían de presentarse ante él por la vía de las especies ordenadas, como, por ejemplo, quien quiere pan, va a la tahona, quien quiere vino, al cillero, quien desea frutas, al hortelano, quien doctrina, al maestro, y así sucesivamente respecto a las demás cosas. Análogamente, una Bondad, una Felicidad, un Principio Absoluto de todos los bienes y riquezas, contraído en diversas leyes, difunde sus dones según las exigencias de los seres particulares.

De aquí puedes inferir cómo la perdida sapiencia de los egipcios adoraba los cocodrilos, los lagartos, las serpientes, las cebollas, y no solamente la tierra, la luna, el sol y los otros astros del cielo. A esos mágicos y divinos ritos (mediante los cuales tan cómodamente la divinidad se comunicaba a los hombres) se refiere con lamentos Trismegistos, allí donde, platicando con Asclepios, dijo[11]:

---

[11] El pasaje que a continuación cita Bruno constituye un fragmento del llamado Apocalipsis hermético. En él resuenan la antigua profecía,

«¿Ves, oh Asclepios, estas estatuas animadas[12], llenas de sentido y de espíritu, que producen tales y tantas operaciones dignas? ¿Estas estatuas, digo, que pronostican las cosas futuras, que introducen las enfermedades, las curas, las alegrías y las tristezas, según los méritos, en los afectos y cuerpos humanos? ¿No sabes, oh Asclepio, que Egipto es la imagen del cielo, y para decirlo mejor, la colonia de todas las cosas que se gobiernan y desempeñan en el cielo? A decir verdad, nuestra tierra es el templo del mundo. Pero, ¡ay de mí!, que vendrá un tiempo en el que parecerá que Egipto en

---

y el viejo deseo no cumplido de una renovación y reforma cósmicas; resuena la urgencia de una «vuelta» a la faz primera del mundo. Esta «apokatástasis» de la faz del mundo —empresa sobrehumana de borrar el mundo y reescribirlo— se corresponde con la idea estoica de la «ekpirósis» o conflagración universal. El enigmático fuego de Heráclito de este modo sobrevendría para borrar la mancha del universo. Es en este momento cuando la Razón, absorbiendo el mundo material, provoca la «diakosmésis» o transformación del mundo. Se trata, pues de un mito que aparece en muchas culturas, que Platón recuerda en el *Político,* y que fue recogido por los *Oráculos Sibilinos* judíos.

El título del texto de este diálogo es «Logos Teleios», *Sermo perfectus,* según la expresión de Lactancio. Se considera, sin especial fundamento, a Apuleyo como el autor de la versión latina que conocemos. Recuérdese que Lucio Apuleyo, autor del famoso *Asno de Oro,* se declaró a sí mismo como iniciado en los arcanos egipcios, y dedicó su vida a la búsqueda de los misterios mágicos. El *Asclepio* viene a ser un compendio, algo posterior a los escritos que componen el *Corpus Hermeticum,* de la religión egipcia. En él está escrito que «el alma es nutrida por el movimiento infatigable del cielo»; y la exclamación del «hombre, gran milagro» que en él parece se volverá un lugar común en el Renacimiento humanista-hermético. Con ella Pico de la Mirándola comenzará su *Oración por la dignidad del hombre.* Asimismo en el *Asclepio* se repite la teoría hermética de que el hombre es el encargado de velar por las cosas del universo. Recordemos también que la primera obra que Marsilio Ficino tradujo, antes que a Platón y a los neoplatónicos y a Plotino, fue el *Poimandres* y los demás diálogos herméticos. Lo hizo a instancias de Cosimo de Médicis, destinatario y protector de sus traducciones, que, previendo su próxima muerte, no quería abandonar este mundo sin antes haber accedido a lo que en aquel tiempo se creía expresión máxima de la Sabiduría de los Antiguos. Véase A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* París, 1944.

[12] Estas estatuas hablantes de Hermes, al igual que los autómatas de Dédalo, los trípodes semovientes de Vulcano y Dédalo, y el pájaro de madera volador de Arquitas, son otras tantas representaciones de los poderes mágicos. La operación mágica ha consistido en introducir el *spiritus* dentro de la *materia,* en poner el mundo inferior en sintonía con el superior.

vano ha sido un religioso adorador de la divinidad; porque la divinidad, retornando al cielo[13], dejará a Egipto desierto; y esta sede de la divinidad quedaráse viuda de toda religión por haber sido abandonada de la presencia de la divinidad; porque allí llegarán pueblos extraños y bárbaros sin religión, piedad, ley y culto alguno.

»¡Ay, Egipto, Egipto! De tus religiones sólo subsistirán las fábulas, que incluso serán increíbles para las generaciones venideras, a las cuales nadie habrá que les narre tus piadosos gestos, salvo las letras esculpidas en las piedras, las cuales se lo narrarán no a dioses y a hombres (porque éstos habrán muerto, y la deidad habrá transmigrado al cielo), sino a escitas y a indios[14], o a otros pueblos semejantes de salvaje condición. Las tinieblas se pondrán delante de la luz, la muerte será juzgada más útil que la vida, nadie elevará sus ojos al cielo, al hombre religioso se le considerará loco, al impío se le juzgará prudente, al furioso valiente, al pésimo bueno. Y creedme que incluso se decretará la pena capital contra aquél que se aplique a la religión de la mente[15]; porque se inventarán justicias nuevas, leyes nuevas; nada se encontrará santo, nada religioso. Nada digno se oirá del cielo y los celestes. Sólo subsistirán los ángeles funestos[16] que, mezclados con los hombres, forzarán a los miserables a que osen todo mal como si fuese justicia, dando materia a guerras, latrocinios, fraudes y todas las demás cosas que se oponen al alma y la justicia natural. Ésta será la senectud, el desorden y la irreligión del mundo. Pero no temas, Asclepio, porque después de que hayan acaecido estas cosas[17], entonces el señor y padre Dios, gobernador del mundo, providente todopoderoso, con un diluvio de agua y fuego, de enfermedades y pestes, u otros ministros de su justicia misericordiosa, sin duda pondrá fin a tal lacra, haciendo retornar el mundo a su antiguo rostro.»

---

[13] Cfr. Hesiodo, *Trabajos y días,* 197-201: secesión de Aidós y de Némesis; 220-224 y 256-262: secesión de Dike.

[14] Reitzsenstein señala que los escitas y los indios hacen referencia más bien al Irán que a Egipto. Los *Oráculos Sibilinos,* V, 179 y sigs., sitúan a los indios al lado de los etíopes, quizá aludiendo a los gimnosofistas, o brahmines indios, que se extendieron por Etiopía. En el *Carmen Saeculare,* 55 de Horacio, y en la *Odisea,* IV, 14, 40, se conecta a escitas con indios. En San Pablo, *Colossenses,* 3, 11, la designación de «escita» se emplea como término corriente para llamar a los «bárbaros», a extranjeros remotos.

[15] Según Festugière la expresión «religio mentis» denota felizmente la piedad hermética. Recordemos que la «gnosis» hermética apunta a convertir al hombre en la Mente absoluta. El éxtasis en que el pensamiento se desata de la actividad sensorial y, como en un sueño, despega de las realidades naturales, hace penetrar al iluminado en la esfera de la luz esencial. La experiencia se produce más allá de las palabras, del razonamiento, de las imágenes o figuras, como transformación del hombre en puro entendimiento pleno de actividad.

[16] Sobre estos ángeles o demonios, véanse los pasajes demonológicos de *De magia.*

---

[17] Se desarrolla aquí el tema de la «apokatástasis» o restauración renovadora del universo en su belleza primigenia. El esquema de la «apokatástasis» se desglosa en tres estadios: 1) decadencia y senectud del mundo; 2) catástrofes: diluvio, conflagración, pestes; y 3) renacimiento. Este esquema no es sólo común a los escritos apocalípticos de la época, sino a los mitos de regeneración y renacimiento de muchas culturas.

II

MAGIA

Bruno el mago: Demonios y vínculos

I

La Materia-Alma —plétora de vida y de capacidad generativa—, el Espacio infinito que, como vaso y compresor universal, traspasa toda proporción y analogía, sobre los que Bruno discurre en sus «diálogos metafísicos», no son sino la prolepsis filosófica de una empresa mágica. Tras haber saldado sus cuentas con los filósofos, y aun de haberse cebado en los que, presumiéndose filósofos, no ejercen y profesan más que pedantería filológica y minucia gramatical, Bruno se precipita en el Universo Gran Demonio, en la Maga Naturaleza. El discurso italiano, «metafísico» y cosmológico, es, pues, sólo una plataforma para el lenguaje latino de sus obras mágicas y mágico-mnemotécnicas.

Las formas —efímeros accidentes de la sustancia universal— que poblaban el universo, aparecen ahora como infinitas especies de demonios. La correspondencia en que ponía Bruno a la Materia y el Alma-Entendimiento del universo, se vuelve ahora el Gran Vínculo, que todo lo funde en sí mismo, en su infinita fuerza erótica; el gran vínculo en cuyo texto el mago se hace conjunción copulativa.

En este nuevo paisaje de las maravillas, hombre y mundo emergen como *lugar,* como población de demonios. Es fácil advertir que, respecto a los diálogos metafísicos, algo en la terminología ha cambiado, y no casualmente. Pues la magia viene a ser en Bruno la aplicación de su filosofía, si es que su filosofía no era más que la proyección filosófica de su magia. Pero la aplicación mágica es un experimento de otro orden, que implica una construcción diferente, y es la acción de esa construcción nueva lo que comporta un cambio terminológico. Desde ese nuevo lugar, en esa nueva población, surgen nuevos rostros, vistas diferentes; la terminología acude para dar nombre a lo que era sólo expectativa, para hacer vocal y consonante a lo que era agitación del aliento. A la argucia del razonamiento, del discurso, del cotejo de conceptos, sucede, absorbiendo y transgrediendo filosofía, la agudeza poética y demiúrgica, que hará del universo y de la mente arte de la provocación del mundo, «matemática» de la invención.

Se nos presentan los demonios como escrituras frágiles del mundo; irreductibles también a las impiedades del concepto. Y en este nuevo juego de disfraces en el que a las cosas les complace jugar con sus espectros, descifrar —hallar la cifra— el disfraz, las escrituras frágiles: he ahí la primera tarea del mago.

No es mera suposición la correspondencia que decimos liga la metafísica y cosmología de Bruno con su magia. En bastantes pasajes de *Sobre magia* Bruno lo declara abiertamente, y todo el escrito supone como suelo de la magia el que se ha construido en la cosmología. Pues si su metafísica era mención incoada de la magia, la mención de la cosmología metafísica se hace en la magia proyección filosófica del lema del mago: describir los torsos secretos del mundo, sacar a luz los infinitos lenguajes escondidos, y sellar con haces de vínculos los infinitos trazos de esos lenguajes.

Con palabras diferentes volvemos a encontrarnos aquí a la Unidad absoluta e inefable, a su hipóstasis en Alma-Entendimiento del universo, a la metáfora cósmica en la que Alma-Entendimiento se trasladan, para regir la economía de la naturaleza, a la Materia y Espacio infinitos.

Estos mundos se corresponden en *Sobre magia* con el divino o arquetípico, el matemático o intermedio, y el natural; mundos éstos que no son zonas ajenas a mutua influencia, pues el natural, por medio del matemático, alienta al mismo ritmo que el divino o arquetípico, pero de *diferente modo,* es decir, no de una manera simple e instantánea, sino natural, compleja y dimensional. En *De vinculis in genere,* el otro tratado mágico, cuyos fragmentos, junto al *De magia* se encuentra en el manuscrito Noroff, se desglosa el Ser en *Mens,* inmóvil *per se; Anima,* móvil *per se; Natura,* móvil *in alio non ab alio;* y Materia, móvil *in et ab alio.* Este desglose, puramente pedagógico, del Ser lo compendia la materia —sujeto de las operaciones mágicas— en los niveles de *anima y natura,* pues como ya sabemos, *anima y natura* no son más que aspectos de la materia universal infinita.

Esta vinculación de los diferentes niveles en que se puede aprehender el universo, que eslabona la parte con la parte y con el todo, como la cadena de oro de la que Platón habla en *Las Leyes,* la afirma Bruno en la página 252 cuando dice:

«los magos tienen por axioma... que Dios influye en los dioses...». Un poco más adelante leemos: «Dios desciende a través del mundo al animal, el animal sin embargo asciende por el mundo a Dios. Dios está en el ápice de la escala, como acto puro y potencia activa, como purísima luz; en la base de la escala, en cambio, está la materia, las tinieblas, la pura potencia pasiva, de cuyas profundidades se puede hacer todo, así como aquél puede hacerlo todo desde las cosas celestes.» En esta escala cósmica todo participa de Acto y Potencia, de Materia y Dios, pues, en el universo, sin el concurso y la fusión de ambos polos nada habría llegado a la existencia. Estas correspondencias entre la materia y Dios, su fusión en el universo, son la base de la magia; sin su conocimiento y aplicación no sólo no podrá avanzar el mago en sus designios, sino que éstos —identificación de demonios y trazado de vínculos— serían completamente ininteligibles.

Cuando más adelante (pág. 254) se habla del eficiente, que en la *Causa* era el Alma del universo alojada en la Materia, Bruno lo distribuye entre la naturaleza y la voluntad. La voluntad puede ser de hombre, demonio o dios, ya que éstos son, después de todo, las cifras y espejos en que el cosmos se mira a sí mismo. De la naturaleza intrínseca, expresión más profunda del eficiente, dice Bruno que es la materia o sujeto y la forma. La materia, uno de cuyos aspectos más típicos es ser sujeto, aparece también como raíz y fuente de la eficiencia, de la fuerza realizadora del universo. Pues esa materia universal es la causa de todos los efectos, y es a esa causa universal y primera a la que, por encima de todo, debe prestar atención el mago, ya que

> por la contemplación del número de las causas podemos descender, con vistas a producir la virtud o a producir efectos, a partir de la causa primera, hasta las más próximas e inferiores a través de la intermedias, limitando la causa universal, que no mira más a este sujeto que a aquel [otro], para un efecto particular, dando al sujeto una disposición más adecuada de la que tenga, puesto que, manteniéndose inmutable e idéntica la causa [universal] y la virtud de la causa, se producen efectos... (págs. 254-255).

La economía operativa del mago reproduce la economía que la propia naturaleza tiene en la producción de las cosas naturales, pues ésta, afirma Bruno, se «contrae» a sí misma para producir una especie definida y concreta. El mago se hace, pues, el reduplicado de la naturaleza, pero no de cualquier «naturaleza», sino de la naturaleza según Bruno.

Bruno vuelve a afirmar en *Sobre magia* la presencia del Alma del universo en todo lugar: «aun cuando se halle igualmente por doquier, no actúa de igual manera en todas partes, porque no se le suministra una materia igualmente dispuesta en todas partes» (pág. 257). Insiste Bruno en que es esa comunidad de alma, esa continuidad que toda alma y espíritu tiene con el espíritu del universo (págs. 258-259), la que hace posible la realización de los designios mágicos. Las cosas, hechas miembros de una suerte de cuerpo místico universal, encuentran en el mago su administrador. El mago viene a ser entonces la imagen actuante del hombre esencial del que hablaba el hermético *Poimandres*, es decir, el encargado de velar por la naturaleza. Si por un lado ha de conocer las disposiciones en que se encuentra la materia, o su sujeto, por otro, ha de conectar su mente al espíritu universal, a la Mente inefable, que desde su absoluta distracción, sostiene todo cuanto existe.

La magia de Bruno está, en efecto, escrita en el universo, pero esta escritura es ya un experimento de otra especie, una construcción de otro orden. En este nuevo orden el discurso se relaja, a los conceptos les llega la hora de su disolución en espectros y demonios. A partir de aquí poco importa hablar de «seres», pues lo único que es «realmente» es la Mente, el Uno inefable, Supernada distraída, infinitamente tolerante y activa, que finge en su superficie disfraces infinitos y efímeros, y que invita al mago a mudar de piel, a hacer, como quería Rimbaud, un «alma monstruosa». El mago se hace transparente nadería, que, sin embargo y por ello, puede *tener* todo, vestirse de todo. La metafísica del *ser* deja el *lugar* a la prestidigitación metafísica del *tener*.

II

Por dos fases, por dos prácticas hace pasar Bruno al mago: la de los demonios y la de los vínculos. El trato con los demonios despierta en el mago capacidades de *ver*, de advertir y captar presencias, que en su ocultamiento aparecían antes como declaración, por falta de «pruebas», de su inexistencia: este trato anticipa la firma del trato por el que el demonio se compromete *ante* el mago a hacerle entrega de sus poderes y facultades. El mago, que ha hecho de su mente hospedería de demonios, olla en la que los demonios cuecen sus escrituras del mundo, absorbe en sí mismo lo que sobre y en el mundo son capaces de decir y de obrar los demonios.

Todos cuantos tratan de los demonios, incluido Bruno, lo primero que suelen hacer es describírnoslos: nos dicen si son corporales o no; si su sustancia es corporal, hacen suposiciones sobre los elementos que la constituyen; estos elementos suelen ser el éter y el fuego, pues los demonios marcan a menudo su presencia con un fogonazo, con una luz espectral que, forzosamente algo ha de tener de fuego, aunque ese fuego no se parezca al que existe en el mundo sublunar; tampoco está mal que su cuerpo sea etéreo, pues, ¿no es en el éter donde tienen sus corredores las órbitas de los astros? Además, hay quienes opinan que los astros se alimentan del éter, al igual que los humanos nos alimentamos de aire, y también de los otros tres elementos. Difícil es oponerse a la opinión que atribuye un cuerpo de fuego y éter a los demonios, o, al menos, que esos elementos predominan y a veces son los únicos en el cuerpo de los demonios. El éter y el fuego son elementos sutiles, penetrantes, ligeros, difícilmente disolubles, plenos de animación: son, pues, los más adecuados para la raza escurridiza, caprichosa, de los demonios. Bruno afirma la corporeidad de los demonios, sin por ello deducir que su sustancia sea meramente «material» (véase, págs. 276 y sigs.). Esta misma afirmación la encontramos en Orígenes, Basilio, San Agustín, Tertuliano, Lactancio, Psellos y otros autores. Incluso cita Bruno dos pasajes de la Biblia para confirmar su opinión (págs. 271-272).

Siguiendo el *De daemonibus* del bizantino Miguel Psellos, Bruno distingue siete especies de demonios: 1) ígneos, 2) etéreos, 3) aéreos, 4) acuáticos, 5) terrestres, 6) subterráneos, y 7) lucífugos. (Psellos engloba en una misma especie a los etéreos y a los aéreos, tal vez porque la manera en que se presentan sea muy similar, aunque no parece haber duda de que se trata de dos especies claramente diferenciadas.)

Fuerzas espirituales y fenómenos naturales comparten amigablemente al demonio. El demonio aéreo que hace aparecer ejércitos en el aire es el mismo que quebranta árboles y abate edificios con la furia del viento. Los criterios de identidad no son los mismos, ciertamente, en los tratados de magia y en los estudios modernos llamados científicos. En la magia la identidad no es construcción conceptual, como en la ciencia o en la filosofía. En éstas la identidad procede de la violencia hecha a las apariciones para hacer de su esencia cambiante y disoluta *cosas*. La identidad, tal como se la concibe en los tiempos modernos, es el sello que se impone sobre lo amorfo. El ojo se aleja de la ilusión óptica para medir, coordenar, distribuir en un *espacio geométrico*. La aparición, hecha cosa, viene a ser lo que se empuña, lo que se maneja: imperio de la mano. La caricia se vuelve golpe, y la voluta de los dedos en el aire gesto de señalización e imperación. La identidad mágica obra sin esfuerzo, alienta con la simpatía universal de las cosas: todo puede ser todo, de todo se puede hacer todo. Es identidad por convertibilidad, por ilusión óptica, por juego de manos. Las cosas esquivan su retrato, no admiten imagen sino fantasma: son lugares de transparencias. Presa la modernidad en las formas, la magia afirma solamente a las formas al mismo tiempo que pregona que no es *eso,* pues en ella lo que se ve rebasa a lo que se mira, y lo que se ve en el jardín mirado es tanto la ausencia de una mirada como la evasión del jardín.

Los elementos que componen el cuerpo demoníaco son meramente alusivos. Estas alusiones anudan el torso arcano de las realidades-demonios con el perfil nítido de lo convencionalmente aceptado. Las propias clasificaciones de los demonios en las que el mago se afana son el intento, desesperado, de asir, de hacerse con la especie burlona, esquiva y huidiza de los espíritus. Con la clasificación se trata de poner un cierto orden en la selva de las descripciones de demonios. La dificultad es tanto mayor cuanto que todo *detalle* sobre la experiencia del demonio es importante para la confección del espectro de los espectros. Cuando el mago describe los demonios está, al punto, aludiendo a dimensiones ocultas, agazapadas, del mundo. Pues el mundo —Gran Demonio— aparece como el laberinto que el poeta romano Porfirio escribió en honor del emperador Constantino. En este laberinto de la escritura (cuyos textos se conservan) la lectura es posible en todas las direcciones. Todos los fragmentos, todas las direcciones tienen su sentido propio; todas ellas realizan, a su manera de Proteo y transformista, el laberinto de la escritura. El mundo, laberinto de esta suerte, cifra, en la materia, disfraces, y no ofrece para esa cifra código alguno. Deja ver, a lo sumo, la infinita disponibilidad y unidad del texto.

Otra clasificación que Bruno hace de los demonios procede de lo que podríamos llamar sus gustos (véase págs. 277 y sigs.). Los más elevados o dioses son autosuficientes, de nada necesitan. Entre los inferiores, unos se complacen preferentemente con olores y éstos se encuentran en la jerarquía más baja; otros se deleitan con himnos y cantos, ocupando una posición más elevada. En el pequeño juego lingüístico que forma esta clasificación nos encontramos la generalizada opinión de la superioridad del oído sobre el olfato y el gusto, hallándose por encima de todos estos seres los dioses que, en su distracción de *todas las cosas,* nada necesitan. Este juego lingüístico es muy sencillo; podríamos extenderlo a otros campos sensoriales, e incluso podríamos asignar grados de gusto, frecuencias de delectaciones, etc. Algo más complejos son los lenguajes dentro de los que se mueven otros demonios, con psicología más complicada y más variadas disponibilidades. La semiótica de ciertas enfermedades dan cuenta de demonios particularmente complejos e insidiosos. En ciertas épocas estos demonios-enfermedades actúan con despiadada y pandémica energía; recordemos las famosas pestes de lepra, epilepsia y sífilis que pusieron umbral a la Edad Moderna. Estos demonios-enfermedades muestran a las claras su corporeidad. Si fuesen esencias simplicísimas, ¿cómo explicar las mil variantes de la enfermedad? En las enfermedades el cuerpo demoníaco se confunde con el cuerpo del paciente, adonde traslada su energía y poderes morbosos.

Hay demonios que, como ideas hegelianas, presiden ciertas etapas históricas, velan por determinadas formas de estado o cultura, salvaguardan los imperios. No eran los mismos dioses los que protegían a Troya y a los Aqueos, y el Dios de Israel era considerado por el pueblo hebreo como infinitamente superior a los diosecillos de las demás naciones. ¿No precipitó, según algunos, la muerte del gran demonio Pan la caída de la Antigüedad que compendiaba el Impero Romano? ¿No preparaba la muerte de Pan el advenimiento del Verbo? Los demonios viven dentro de períodos de tiempo, aunque estos tiempos no admiten comparación con los intervalos de la vida humana. También es posible localizar a muchos demonios. En esto los demonios se asemejan a las ideas que informan una determinada época. No me refiero a los arquetipos platónicos, eternos, inmutables, sino a las ideas-demonios que como *polis,* teocracia egipcia, etc., dan consistencia espiritual a un pueblo. La polis griega, ¿quién lo ignora?, se dio dentro de unos límites espaciales y temporales. Platón alude en el *Timeo* a la existencia de tipos diferentes de tiempo, según los diferentes astros. Y es que los demonios expresan en sus vidas tiempos y espacios imaginarios. A propósito de la edad de los demonios citemos un simpático pasaje de la *Anatomía de la melancolía,* de R. Burton:

> Cardan relata que su padre exorcizó con las ceremonias de práctica, el 13 de agosto de 1491, a siete demonios que debían tener unos cuarenta años de edad según le pareció, y eran rubios y pálidos, los cuales contestaron

> con facilidad a sus preguntas diciéndole que eran genios del aire, mortales como los hombres, salvo que vivían más tiempo, entre setecientos y ochocientos años. Estos genios tienen además la misión de regir nuestras vidas y ser nuestros guardianes, como ya observó Platón, y entre ellos existen diversas jerarquías, estando subordinados unos a otros (págs. 48-49 de la ed. de la col. Austral; trad. A. Portnoy).

Bruno admite también jerarquías en los demonios. Algunos teólogos ingleses nos hablan de nueve, en oposición y correlación a las nueve jerarquías angélicas del Pseudo-Dionisio. Pero Bruno no cree que los demonios sean necesariamente seres maléficos, como es el caso del Diablo para los cristianos, sino que, de acuerdo en esto con los griegos, emplea el término «demonio» como nombre común para espíritus —dioses, ángeles, larvas, etc.— de toda laya.

Cornelio Agrippa, cuya *De occulta philosophia* fue una de las principales fuentes de inspiración del bruniano *De magia,* afirma que hay demonios de tres géneros, en correspondencia con los tres mundos: el divino o supercelestial, el celeste o matemático, y el natural o físico.

Ante nosotros, pues, los demonios en sus descripciones. La operación del mago es, primeramente, el intento de dar nombre a las cosas. Un nombre que *nos* las traiga a la existencia, y que, al mismo tiempo, no las reduzca al razonamiento. Los demonios son universos posibles, tiempos, espacios, cuerpos, modos de vida posibles, periplos desorbitados de las cosas. (Pero, ¿cuál *es* la órbita del hombre?) Hombre sin órbita, el mago se puede *convertir* en demonio, por cuanto se puede vestir de ellos, por cuanto se les puede ofrecer como vaso de sus licores. Pico de la Mirándola y, antes, Hermes Trismegistos enseñaban que el hombre es de la raza de los demonios. El hombre, hecho piedra de la convertibilidad, se erige en edificio de aquello que imagina: demonio, ángel, Dios.

Por lo que hasta ahora sabemos de los demonios, podemos afirmar que *son* a manera de escrituras, o, mejor, de lenguajes. Al igual que los lenguajes, no están exentos de una cierta corporeidad, de una cierta forma; su sintaxis está sujeta a restricciones, a juegos de correspondencias; además, unos significan alegría, otros son demonios de enfermedades, otros de ambición de poder, etc. Los demonios, sus lenguajes, desafían al *logos,* la palabra lógica; al *epos,* la palabra narrativa; al propio *mythos,* la palabra mítica de los «orígenes», los «fundamentos», etc. A los mitos les falta la agilidad, la inconsistencia de los demonios. Este desafío es al mismo tiempo la propuesta de un nuevo lenguaje espectral, que a nosotros se nos ocurre comparar con los «language-games» de Wittgenstein. De este autor es la afirmación de que «imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida». Los demonios aparecen, bajo esta luz, como lenguajes imaginarios, como escrituras imaginarias, cuya esencia «jeroglífica» desafía a la pobreza funcionalista de nuestra escritura. En esta perspectiva el mundo de los demonios no es más que el *campo* de juego del lenguaje. Para realizar esta propuesta comunista del lenguaje (que nada tiene que ver con el doctor Marx) se hace precisa la disolución de toda mordaza lingüística: conciencia, moral, estado, etc., a menos que se la adopte sólo a título de juego de lenguaje. (Dentro de esta perspectiva se puede entender el cristiano «hay que amarse *en* Cristo, *en* Dios, no *en nosotros mismos*», pero Cristo no es más que la Palabra, el Verbo; y Dios, la infinita acción.)

Nada tiene de raro que Bruno, hablando de la lengua de los demonios, de los signos con los que nos podemos comunicar con ellos, afirme los caracteres egipcios, los jeroglíficos, que se abren en imágenes plurívocas, y que en su silenciosa dicción compendian pero no anulan los efectos de la naturaleza, las cosas. A este lenguaje se dedicará Bruno en su *De imaginum, signourm et idearum compositione.* A él nos referimos en el capítulo próximo. Esta lengua, para la comunicación con demonios, puede corresponderse con la lengua *harménica* que Psellos les atribuía, con la que podían hacerse entender más allá de las diferencias del griego, el latín, el siríaco, etc. Agrippa atribuye a los ángeles una lengua, más ardua aún de concebir, próxima a la ciencia-ficción, cuando dice que se comunican sin necesidad de voz ni imagen, pues, en un instante, imprimen los conceptos en la mente de su «interlocutor».

La demonología aparece como provocación hecha al mundo, como llave maestra que no admite cierres en las cosas, como propuesta hecha para una vida llevada como juegos espectrales, inconsistentes, ágiles, de lenguaje. Para Bruno es evidente que el demonio niega la concepción analógica del mundo. Subrayémoslo, pues el demonio-lenguaje, el demonio-escritura no se reduce a la pura diversión morfológica del mundo, sino que él mismo es, antes incluso que «determinado» lenguaje, acción, acto irreductible a una forma definida. Este nivel del demonio envuelve las especies demoníacas como el silencio a la palabra, y la palabra a sus diversas diversiones. El demonio es el *punto donde* se dan cita posibles formas de vida, el punto de encuentro de las diferencias infinitas que se pueden hacer en los seres.

Pero no basta con identificar demonios, con dar *nombre* (desaforado) a las cosas; el mago precisa conocer el arte de vincularlos, de hacerlos infusión arrojada dentro de su vida. De ahí que al conocimiento de los demonios le siga el arte de los vínculos.

III

Después de descubrir los torsos demoníacos de las cosas, el mago va a intentar hacer vínculos con las fuerzas que derivan de ellos. Inconsistente sería esta operación mágica si el mundo no fuese ya en sí mismo el Gran Vínculo, que el mago se encargará de administrar. «Magicam operari non est alium quam maritare mundum», afirmó Pico de la Mirándola en sus *Conclusiones magicae.* Enmaridar, hacer copular al mundo: he ahí la tarea del mago. Gran Demonio llamó al Amor Bruno en el *Sigillus Sigillorum.* Precisamente en el pasaje sobre los *Cuatro Rectores,* allí donde desglosando el Ser lo distribuye en Amor, Arte, Mathesis y Magia; allí donde revelará las cuatro guías de su religión del Mundo y de la Mente. En estos Cuatro se expresa toda la economía de la religión reformadora de la mente. Sobre el amor dice allí Bruno:

> Amor es aquello por cuya virtud todas las cosas son producidas, y está en todas las cosas. Está vigoroso en las cosas que tienen vigor para que por él tengan vigor las cosas que tienen vigor, [pues] él mismo es el vigor de las cosas que tienen vigor; calienta lo frío, ilumina lo oscuro, mueve lo torpe, vivifica lo muerto, hace que las cosas inferiores, llevándolas con un furor divino, recorran la región supraceleste. Por su ministerio las almas son retenidas en los cuerpos, con su guía se elevan a la contemplación, con su vuelo, superadas las trabas de la naturaleza, copulan con Dios... Pues la necesidad, que por encima de todo salta, sólo al amor obedece.

El mago vincula «por la virtud del gran demonio (que es el amor)». En otra obra mágica de Bruno, que se encuentra junto al *De magia* en el manuscrito Noroff, *De vinculis in genere,* Bruno erotiza la tarea mágica, sexualiza el cosmos y la espiritualidad, de tal manera que el mago aparece como extraño sacerdote del «amor mágico», como conjugación copulativa del texto universal. En esta perspectiva, la *obra* mágica se asemeja a la *obra* de los alquimistas, que acostumbran llamar andrógino, fruto de Hermes y de Afrodita, fruto del Amor hermético. Pero, ¿no había hecho Bruno de la Materia un andrógino cósmico, como el *Nous-Poimandres* que se confesó a sí mismo macho-hembra? ¿No era la Materia de Bruno potencia pasiva y potencia activa, macho y hembra?

Bruno en *Sobre magia* da una extensa lista de vínculos. En todos ellos el mundo aparece como pliegue, como bucle cósmico, en el que difícilmente se sostienen conceptos como los de exterior-interior, profundo-superficial, uno-otro, yo-tú, ensimismamiento-publicidad, es decir, todas las construcciones, todas las formas del apocalipsis filosófico moderno.

El vínculo universal, que ante todo ha de tener en cuenta el mago, es el de los tres mundos, es el vínculo que une el mundo arquetípico y divino con el natural o físico por medio del matemático o intermedio. En todos los vínculos ha de estar presente este vínculo, que representa la diosa de lo «trivial».

Imaginemos una afección gripal. El mago va a tratar de vincular la *salud* (mundo arquetípico) a su paciente (mundo natural) mediante la medicina, la persuasión, el reposo, etc. La medicina es el agente físico y matemático por el que la *salud* entra en el paciente. La medicina es obviamente un cuerpo físico, pero su administración salutífera está presidida por el número (cantidad de medicina, ritmo diario en la medicación, etc.). El reposo es igualmente una entidad numérica y numérica es para Bruno la persuasión o la confianza, ya que admiten mayor o menor intensidad en más o menos largos intervalos. En la enfermedad el hombre aparece como si se hubiese desatado de un arquetipo que prestaba gracia y ligereza a su organismo. El cuerpo se siente como carga, como peso, como molestia. Parece como si el Eros se escondiera o no se atreviese a comparecer; y, con su presencia, la enfermedad anticipa la disolución final.

El médico moderno se diferencia del mago en que aquél se da por satisfecho eliminando los síntomas de la enfermedad. Al mago, en cambio, lo que le preocupa es la «afección», las dimensiones ocultas de la enfermedad, todo ese universo para el que no existe una palabra lógica. El mago se pregunta sobre la *salud*; después de rechazar la concepción positivista se pregunta por la enfermedad, tras ver en ella un acontecimiento cósmico: el cuerpo enfermo no es más que el intersticio, donde como campo se juega una peripecia cósmica; el mago se pregunta por los «mathemata» apropiados para su curación.

Todo está poblado de vínculos; en todas las cosas está la posibilidad del vínculo. En el tacto —caricia, golpe, seña—, en el olor, en la voz y sonido, en la visión, en una imagen, en una frase, en el dinero. Pero en todo también se halla la posibilidad de rechazo, divergencia y lucha. ¿Y quién es el mago que conoce lo suficientemente el mundo arquetípico y divino como para saber lo que hay que introducir en el «paciente»? Sólo el que ha reformado su mente y se ha hecho a sí mismo huésped de todas las cosas, hasta tal punto que él no es más que la pantalla donde se refleja el mundo. Esta tarea preocupa a Bruno y es con los ojos puestos en ella como realizará incansablemente sus artes de la memoria, sus tratados mágico-mnemotécnicos. El *De imaginum,* que presentamos en el próximo capítulo, es probablemente el mayor intento de Bruno, la empresa más aventurada y desorbitada para *hacer un mago.*

Post scriptum *

No se puede evitar hacer una alusión a la técnica cuando se trata sobre la magia. Pues si la magia hace copular el mundo físico con el divino, la técnica para los griegos era el punto de unión entre la sensación empírica y los logos de la razón. La técnica abre nuevas latitudes a las cosas, hace en ella operativas las fórmulas, los «mathemata» del científico. ¿No son sus «fenómenos» los demonios del mago? La técnica pone a la luz, manifiesta universos posibles, les da nombre, los formula y esas fórmulas están llenas de capacidad de obrar.

Pero la técnica recibe sus beneficios de la violencia hecha al mundo. El mundo se hace instrumento crispado en *manos* del científico que lo *manipula.* El mundo sufre el trato policíaco del interrogatorio. Se le obligará a firmar las palabras que se le tenían preparadas. No se aceptarán excusas. Bien es verdad que la técnica admite otros planteamientos. Pero en ese caso la técnica tendría sentido solamente como poesía, como magia; como liberación, más allá de lo imaginado, de las fuerzas ocultas. Hablamos de la técnica convertida en un arabesco. Hablamos de una técnica que no encarna el logos en las cosas, que no les impone *lo*

---

* A esta leve extensión «tecnopoyética» se le podría agregar otra que viese las drogas —particularmente las llamadas alucinógenas— desde el *espectro* de la demonología.

que después fingirán que revelan. Hablamos de una técnica que no existe, que aunque no llegase nunca a la existencia tendrá derecho a existir.

Le monde est à réinventer! Reinventar, reencontrar el mundo, reescribirlo, reinterpretarlo (y no el absurdo «cambiar el mundo») esa es la empresa mágica por excelencia; la empresa que engloba técnica, escritura, cuerpo, espectro. Si algún sentido tuvo la filosofía de Bruno no habrá que buscarlo en otra parte.

Sobre magia

Antes de tratar sobre la magia, al igual que antes de cualquier tema, el nombre ha de ser dividido en sus significados; pues tantos son los significados de magia cuantos son los *magos.*

En primer lugar mago equivale a sabio, como eran los *Trimegistos* en Egipto, los *Druidas* en la Galia, los *Gymnosofistas* en la India, los *Cabalistas* entre los Hebreos, los *Magos,* en Persia desde Zoroastro, los *Sophi* en Grecia, los *Sapientes* entre los Latinos[1].

---

[1] En la *Oratio valedictoria* (Wittenberg, 1588), cfr. *Op lat.*, I (I), páginas 16-17, dice Bruno que el Templo de la Sabiduría fue primeramente construido entre los egipcios y caldeos; en segundo lugar entre los magos persas; en tercer lugar entre los gimnosofistas indios; en cuarto lugar en Tracia con Orfeo; en quinto lugar entre los griegos con Tales y otros sabios; en sexto lugar entre los italianos, por Lucrecio entre otros; en séptimo lugar entre los germanos por Alberto Magno, el Cusano, Copérnico, Palingenio.

Tanto en esta enumeración como en la que aparece en *Magia,* Bruno establece una suerte de secuencia o genealogía de la *prisca magia* (la magia de los antiguos), confundiéndola con la *prisca sapientia* (la sabiduría de los antiguos), siguiendo y corrigiendo a Marsilio Ficino.

Con la designación de *Trimegistos* Bruno se refiere a Hermes Trismegistos y a sus seguidores. Los *Druidas* eran sacerdotes administradores galos que profetizaban por medio del examen de entrañas de animales. «Gimnosofistas» equivale a sabios desnudos; con este término designaban a los brahmines y otras clases de sabios indios. Diógenes Laercio refiere que Aristóteles los cita en un catálogo para hombres «sabios y hacedores de maravillas», que puede tener alguna relación con el de Bruno. Estrabón, aun cuando no usa el término, habla de sabios indios como brahmines y habitantes de los bosques. Se tiene noticias de que en la Antigüedades clásica se propagaron por África, estableciéndose en las riberas del Nilo, donde hacían vida de anacoretas. A los Cabalistas se les atribuía en la época de Bruno una antigüedad legendaria; se retrotraía su origen a los tiempos de Moisés. Hoy se da por cierto que este fenómeno místico y teosófico no es anterior a la Edad Media. Pico de la Mirándola, Ficino y otros creían que *mago* era un término que procedía de Persia, donde con él se designaba a los sabios, astrólogos, etc. *Sophi* es una latinización del vocablo griego *sophoi* (sabios), con él Bruno alude a los siete sabios de Grecia, o, más probablemente, a los presocráticos, ya que desde Sócrates el término que se generalizó fue el de filósofo (amante del saber). Entre los *sapientes* o sabios latinos Bruno parece aludir, entre otros, a Lucrecio.

Véase también *Lamp. Comb.*, pág. 240, 3 y *Sigill. Sigill.*, pág. 181, 11.

En segundo lugar, mago equivale a hacedor de maravillas mediante la sola aplicación de los activos y los pasivos[2], como en la medicina y en la alquimia y a este género se le llama comúnmente *magia natural.*

En tercer lugar hay magia cuando se añaden tales circunstancias, que aparecen obras de una naturaleza e inteligencia superiores, promoviendo la admiración mediante apariciones; a esta especie [de magia] se la llama *fantasmagórica.*

En cuarto lugar, cuando [la magia obra] por la virtud de antipatía y simpatía[3] que hay en las cosas, como mediante aquellas cosas que mueven, transmutan y atraen, cuales son las especies del imán y similares, cuyas obras no se limitan a las cualidades activas y pasivas, sino que se refieren al espíritu o alma que existe en las cosas; y a ésta se le llama con propiedad *magia natural.*

En quinto lugar, cuando a estas cosas se les agregan palabras, figuras, sellos, caracteres o letras[4]; también ésta es magia, intermedia entre la natural y la extranatural o sobrenatural, [y] se la ha de titular con propiedad *magia matemática,* y más conveniente, con el nombre de *filosofía oculta.*

En sexto lugar, cuando el culto o invocación de las inteligencias y los eficientes exteriores, con oraciones, consagraciones, sahumerios, sacrificios, con determinadas disposiciones y ceremonias en honor de los dioses, demonios y héroes, llega a tal punto, entonces se obra con la finalidad de que el espíritu se contraiga a sí mismo haciéndose vasija e instrumento, de modo que aparece como sabedor de cosas —a tal saber se le puede [sin embargo] debilitar empleando de consuno fármacos y espíritu—; y ésta es la *magia de los desesperados,* que para su uso hacen vasos de demonios malignos, a los que conjuran mediante el Arte notoria[5], con el fin de mandar y dar órdenes a los demonios inferiores, empleando para ello la autoridad de los príncipes de los demonios superiores; a estos últimos ciertamente se les constriñe con el culto y la atracción y a aquéllos con el conjuro y la abjuración. Esta magia es la *transnatural o metafísica,* y su nombre propio es *Theourgia*[6].

---

[2] Con esta expresión se designaba en el Renacimiento a los elementos que ocasionaban alguna reacción física o química sensible en los cuerpos.

[3] La harmoniosa disposición del universo reposa en el Alma cósmica que todo lo penetra y todo lo iguala; esa Alma, a su vez, no es más que expresión de la Unidad inefable. Por su participación en el Alma cósmica todo el universo está recorrido por una corriente inagotable de simpatía, de tal manera que incluso la antipatía no es tanto antítesis de la simpatía como mero defecto y falta.

[4] Véase *De imaginum.* A la magia matemática dedicó Agrippa todo el segundo libro de su *De occulta philosophia.* Será de este «manual» del mago de donde Bruno recoja algunas clasificaciones de la magia. Véase Enrique Cornelio Agrippa, *La filosofía oculta,* Buenos Aires, 1978.

[5] En este arte se estudiaban las correspondencias mágicas entre los objetos y sus símbolos.

En séptimo lugar está la abjuración o invocación, no de los demonios y de los héroes, sino mediante éstos, de las almas de los difuntos, para por sus cadáveres y partes de cadáver recibir, adivinar, conocer algún oráculo sobre las cosas ausentes y futuras; y a esta especie [de magia], por su materia y finalidad, se le llama *nigromancia*[7].

Y si no se dispone de la materia [es decir, del cadáver], sino que se trata de lograr el oráculo mediante un *energouméno,* que convocará los hechos por la invocación del espíritu que habita en sus entrañas, entonces tenemos al mago que con propiedad se llama *Pythónico*[8]; pues era Apolo Pythio quien en su templo les infundía el espíritu, por así decirlo.

En octavo lugar, cuando se cuenta para el encantamiento con partes de cosas, [como] indumentaria, excrementos, residuos, huellas o cualquiera otra que se crea ha concebido alguna comunicación por contacto; y si estas cosas se hacen para desatar, atar y debilitar, entonces constituyen el mago que se llama *maléfico,* si es que tienden al mal; si al bien, cuéntese entonces en el número de los médicos, según determinada especie y vía de medicina[9]. Si aspiran a la perdición última y a la muerte, entonces se les llama magos emponzoñadores.

---

[6] Con la *teurgia o teopeya* el mago pretendía fabricar dioses sirviéndose de materia y de determinados números y conjuros. El ejemplo más frecuentemente citado de teurgia es del de las estatuas hablantes hechas por los sacerdotes egipcios, según se refiere en el pasaje del *Asclepio* que Bruno cita en el *Spaccio.* La posibilidad de fabricar estos «dioses» materiales se asienta en la simpatía universal, en la analogía que se da entre el mundo superior o intelectual y el inferior o material; Bruno así lo declara en un pasaje de *De imaginum* donde presenta a Promoteo como mago.

En los capítulos que Plotino dedica a la Magia señala que las «artes del encantamiento» se explican por la simpatía, y que la Magia ha de atribuirse «a la Amistad y a la Discordia que enseñorean el universo» (*Enéadas,* IV, 4, 40).

[7] Cfr. Agrippa, *De occulta philosophia,* lib. I, cap. CXXI: «Sunt adhuc proprietates post mortem remanentes; ac de his dicunt Platonici, quod res in quibus minus mergitur idea materiae, in his adhuc postquam mortuae sunt, & defunctae fuerint, id quod immortale est, mirabilia operari non cessat.».

[8] Cfr. Yámblico, *De mysteriis aegiptiorum,* cap. «De somniis». Según una leyenda, cuando Apolo dio muerte a la serpiente Pytho (Pitón) la reemplazó por una profetisa, la Pitia —en el siglo VIII o VII a.C.—, ayudado por mercaderes cretenses que se convirtieron en sacerdotes del Dios. La Pitia emitía sus oráculos tras entrar en un estado de entusiasmo o posesión del Dios Apolo; de ahí que el frenesí de los energúmenos se interpretase como un caso de posesión divina.

En noveno lugar, se llaman magos todos aquellos que se dedican a la adivinación, mediante no importa qué procedimiento, de las cosas ausentes y futuras; y a éstos, por su finalidad, se les llama generalmente *adivinos*; sus especies primeras proceden de los cuatro principios materiales: fuego, aire agua y tierra —de donde resultan *piromancia, hidromancia, geomancia*[10]—; o proceden [asimismo] de los tres objetos de conocimiento: el natural, el matemático y el divino, dándose entonces otras múltiples especies de adivinación. Así, pues, mediante los principios naturales o la observación de las cosas físicas adivinan los augures, arúspices y otros de esta laya. Mediante la observación de las cosas matemáticas están los geomantes, los cuales adivinan por medio de números o letras o líneas y figuras determinadas, así como por los aspectos, irradiaciones y posiciones de los planetas. [Por último los que adivinan] por el uso de las cosas divinas, como los nombres sagrados, por encuentros de lugares[11] observando breves razones y circunstancias; y a estos últimos no se les titula con el nombre de magos *comunes,* ya que, por indigno no les suena bien el nombre de mago: en ellos no se dice magia, sino *profecía.*

Por último, se toma mago y magia según una acepción indigna —de manera que ni se la cuente ni se la dé por contada entre aquéllas—, cuando el mago, maléfico si bien necio, está facultado por comercio y algún pacto con el cacodemonio para dañar o ayudar; y según esta razón usan el nombre de mago no los sabios o los propios gramáticos, sino ciertos *rudos*, cual fue aquel que escribió el libro *De malleo maleficarum*[12] y así hoy en día lo usan todos los escritores de este género, como se puede leer en las apostillas [y] los catecismos de ignorantes y delirantes presbíteros.

---

[9] Véase Ficino, *De vita coelitus comparanda.* Plotino en las *Enéadas,* IV, 42, relaciona a los médicos con los magos.

[10] Cfr. Agrippa, *Oc. Phil.,* lib. I, cap. LVII: «De Geomantia, Hydromantia, Aeromantia, Pyromantia quatuor elementorum divinationibus.»

[11] En el texto: «occursibus locorum». La expresión «encuentro de lugares» se empleaba en la Astrología judiciaria en relación con el arte de levantar horóscopos. Los «lugares» que servían para hacer adivinaciones eran los que se encontraban entre el planeta y el signo del Zodiaco bajo los que el sujeto del horóscopo había nacido. Esos lugares celestes mostraban características y acontencimientos de la vida humana. La debilidad que aqueja a esta interpretación del «occursibus locorum» es el ser astrológica y, por consiguiente, corresponder a la adivinación matemática, mientras que aquella a la que Bruno hace referencia en este momento es a la divina. En este sentido la interpretación debe estar en relación con pasajes (*loci*) de textos sagrados.

En consecuencia, cuando se usa el nombre de mago, o bien antes de definirlo hay que comprenderlo distintamente, o bien, si se le considera absolutamente, hay que entenderlo en su significación más noble y principal según los preceptos de los lógicos y, en especial, según el *V. Topicorum* de Aristóteles. Cuando los filósofos lo usan entre ellos mismos, entonces mago significa hombre sabio con poder de obrar. Ocurre entonces, sin embargo, que lo dicho simplemente se toma por aquello que se designa con un término común y entonces el término común adopta acepciones diferentes en uno y en otro género de presbíteros, que mucho filosofan de cierto cacodemonio al que llaman Diablo [o] de otra manera según las costumbres y credulidad de los diveros pueblos.

Hecha esta distinción, generalmente entendemos la magia de tres maneras: divina, física y matemática[13]. La magia de los dos primeros géneros es, por necesidad, del género de las cosas buenas y óptimas, la del tercer género sin embargo es buena o mala según que los magos la empleen para el bien o para el mal. Aun cuando estos tres géneros concurren en muchas y principales operaciones, sin embargo, la malicia, la idolatría, el crimen y el delito idolátrico se dan en el tercer género [de magia] —donde acontece engañarse y errar— y por ello se lleva a un mal uso al segundo género, que es bueno en sí mismo.

Aquí el género matemático no recibe esa denominación por las especies matemáticas tal como comúnmente se las entiende, como Geometría, Aritmética, Astronomía, Óptica, Música, etcétera, sino por su semejanza y parentesco con éstas. Pues tiene semejanzas con la Geometría a causa de las figuras y los caracteres, con la Música por el encantamiento, con la Aritmética por los números y las sucesiones, con la

---

[12] Véase Kraemer y Sprenger, *El martillo de las brujas*, Madrid, 1976. *El martillo* fue escrito a finales del siglo XV.

[13] Esta clasificación procede de Agrippa y se corresponde con la triplicidad del Mundo. Véase el cap. I de *De oc. ph.* que hemos citado más arriba.

Astronomía a causa de los tiempos y los movimientos, con la Óptica a causa de la fascinación, y de un modo universal con el género universal de las Matemáticas[14] a causa de que media entre la operación divina y la natural, o de ambas participa, o está en deficiencia de ambas, así como algunos son medios por participar de ambos extremos, algunos empero por estar excluidos de ambos [y en este caso] según la modalidad por la que no tanto se les puede llamar medios cuanto tercer género, [hallándose] no tanto entre ambos cuanto fuera de ambos. Por lo dicho sobre las especies se hace manifiesto cómo son la divina, la física y la otra.

Para centrarnos ya en cosas más particulares, los magos tienen por axioma —que en toda obra se ha de tener ante los ojos—, que Dios influye en los dioses, los dioses en los astros (o cuerpos celestes) que son números corporales, los astros en los demonios —que son los habitantes y cultivadores de los astros, entre los que se cuenta la tierra—, los demonios en los elementos, los elementos en los mixtos, los mixtos en los sentidos, los sentidos en el alma, el alma en el animal entero: y éste en el descenso de la escala[15]. A continuación el animal asciende por el alma a los sentidos, por los sentidos a los mixtos, por los mixtos a los elementos, por éstos a los demonios, por éstos a los astros, por ellos a los dioses incorpóreos o de sustancia o corporeidad etérea, por éstos al alma del mundo o espíritu del universo, por éste a la contemplación de la unidad simplicísima óptima máxima incorpórea, absoluta, autosuficiente. Así, Dios desciende a través del mundo al animal, el animal empero asciende por el mundo a Dios. Dios está en el ápice de la escala, como acto puro y potencia activa, como purísima luz; en la base de la escala, en cambio, está la materia, las tinieblas, la pura potencia pasiva, de cuyas profundidades se puede hacer todo, así como aquél puede hacerlo todo desde las cosas celestes. Entre el grado superior y el inferior están las especies intermedias; las superiores de entre éstas participan más de la luz, el acto y la virtud activa, las inferiores empero participan más de las tinieblas, la potencia y la virtud pasiva[16].

---

[14] En el libro II, sobre Magia Celeste, de la *Occ. Phil.* se afirma la necesidad de la matemática porque el mundo natural está gobernado por el número, el peso y la medida. Fue la magia matemática la que produjo las estatuas hablantes del *Asclepios*. Y el número es para Pitágoras la esencia de las cosas.

[15] Cfr. Pico de la Mirándola, *Oración acerca de la dignidad del hombre* (Univ. de Puerto Rico, 1963), pág.8: «...por los grados de la escala, esto es, de la naturaleza, filosofantes, atravesando todas las cosas de centro a centro, ora descenderemos desgarrando con fuerza titánica, lo uno en la multiplicidad, como Osiris, ora ascenderemos, como los miembros de Osiris, en el uno».

Véase también Yámblico, *De mysteriis aegipt.*, cap. «De ordine superiorum». Este axioma de los magos es también el axioma filosófico-cosmológico de Bruno. En su cosmología todos los eficientes tienen capacidad por su participación en el eficiente primero, del que son grados; asimismo todas las composiciones materiales proceden y dan cuerpo a la materia primera insensible e infinita.

La concepción de la escala procede de Plotino y, en general, del neoplatonismo, de donde la toma Raimundo Lulio.

Por ende, toda la luz que hay en las cosas inferiores, como llega a ellas a través de las superiores, está en éstas más eminentemente; asimismo toda la oscuridad que hay en las superiores, más fuertemente está en las inferiores. No es, sin embargo, pareja la esencia y poder de la luz y las tinieblas; pues la luz se difunde y penetra hasta lo más profundo de las tinieblas, las tinieblas sin embargo no llegan a tocar el orbe purísimo de la luz. Así, pues, la luz comprende, vence y sobrepasa a las tinieblas por el infinito; las tinieblas, en cambio, no sólo no comprenden ni sobrepasan ni igualan la luz, sino que carecen con mucho de la proporción de aquélla[17].

Según los tres grados de magia antedichos se entiende que hay tres mundos: el arquetípico, el físico y el racional[18]. En el arquetípico se hallan la amistad y la discordia[19], en el físico el fuego y el agua, en el matemático[20] la luz y las tinieblas. La luz y las tinieblas descienden del fuego y el agua, el fuego y el agua de la concorda y la discordia. Así, pues, el mundo primero produce el tercero por medio del segundo y el tercero refleja el primero por medio del segundo. Pasando por alto aquellas cosas que atañen a los principios relativos a la magia que se tiene por supersticiosa, los cuales [principios], sean cuales fueren, son indignos del vulgo, volvámonos sólo hacia aquellos [principios] que llevan el cumplimiento de la contemplación y que pueden bastar a los mejores ingenios. Aunque ningún género de magia sea indigno de ser sabido y conocido —como dice Aristóteles en el proemio al *De anima,* con el que está de acuerdo Tomás junto con otros teólogos magos contemplativos—, sin embargo es conveniente que se le tenga alejado de la muchedumbre y del vulgo profano y miserable, puesto que nada hay que sea tan bueno que la impía, sacrílega, y en sí misma malvada especie humana no pueda convertir en pernicie antes que en utilidad de la común especie.

---

[16] Cfr. Plotino, *Enéadas,* IV, 3, 9: «Ahora bien, el alma está en reposo y permanece en el Reposo en sí, semejante a una luz que se manifiesta en toda su fuerza, pero cuyo resplandor, una vez llegado a los últimos confines, se convierte en oscuridad.»

No hay que interpretar el texto de Bruno como una declaración de dualismo —rechazado por él en muchos textos—, como la afirmación de dos polos: la Luz y las Tinieblas. Para Bruno las tinieblas no representan más que deficiencia de luz, y ello se debe a que el infinito se da en el universo no en acto puro y simple, sino en extensión y secuencia. La materia universal tiene infinita «luz» en el infinito, por ser infinita, pero en ella el infinito no está en acto infinito de todos los modos posibles en cada una de sus partes.

[17] En efecto, la luz comprende dentro de sí a las tinieblas; éstas no son más que parciales concreciones de la luz; se llaman tinieblas por oposición a y en relación con la luz absoluta.

[18] Véase el cap. I, citado más arriba, del tratado de Agrippa sobre Filosofía Oculta. Véase asimismo el comienzo de *De imaginum.*

[19] Cfr. *Enéada,* IV, 4, 40: «La verdadera magia ha de atribuirse a la Amistad y a la Discordia que enseñorean el universo.» Alude obviamente a la teoría de Empédocles.

En cuanto al género, el eficiente[21] es de dos clases: la naturaleza y la voluntad. La voluntad es de tres clases: hombre o humana, de demonio y divina. La naturaleza es de dos clases: intrínseca y extrínseca. La intrínseca es doble: materia o sujeto y la forma con virtud natural. La extrínseca también es doble: la que se llama más bien efigie de la naturaleza, vestigio y sombra o luz y aquella que permanece en la cosa y la superficie del sujeto —así la luz y el calor en el sol y los demás cálidos—, y aquella [otra] que procede y fluye del sujeto, así la luz, que, difundida por el sol, se halla en las cosas iluminadas, y el calor, que estando junto con la luz en el sol se encuentra en las cosas calentadas. Por la contemplación del número de las causas podemos descender, con vistas a difundir la virtud o a producir efectos, a partir de

---

[20] Bruno añade al margen en el manuscrito: «El mundo matemático, o lógico, o racional transmigra al mundo arquetipo a través del físico, tanto en la contemplación como en la operación, de manera que bien dijo cierto teólogo con estas palabras "invisibilia Dei a creatura mundi" [la cita completa es: «invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur», *Rom.* I, 20]; es decir, por el hombre o mundo racional, "a través de la cosas hechas", esto es, por el mundo físico, "son entendidas, son contempladas". Asimismo otro teólogo (Juan, I) hablando del verbo dice "estaba en el mundo" (*in mundo erat*), es decir, en el arquetipo, "y el mundo fue hecho por él" (*et mundus per ipsum factus est*), es decir, el físico, y "el mundo no lo conoció" (*et mundus eum non cognovit*), es decir, el lógico.»

[21] Cfr. Aristóteles, *Física,* II.

la causa primera hasta las más próximas e inferiores a través de las intermedias, limitando la causa universal —que no mira más a este sujeto que aquel [otro]— para un efecto particular dando al sujeto una disposición más adecuada de la que tenga, puesto que, manteniéndose inmutable e idéntica la causa [universal] y la virtud de la causa, se producen efectos según el plan y administración de la materia del contrario (no sólo del universo). De ahí que por parte del principio eficiente sea suficiente con aquel uno y simple, del mismo modo como un solo sol, un solo calor y una sola luz hacen mediata e inmediatamente el invierno, el verano, las diversas y contrarias disposiciones de tiempos y órdenes, mediante vuelta y retiramiento, acercamiento y alejamiento[22]. Antes bien, por eso mismo [se trata] de la materia, si es que queremos creer a estos que opinan que los vulgarmente llamados elementos son transmutables entre sí, siendo Platón el principal de éstos, el cual en alguna ocasión se contentó con una sola materia y un solo eficiente para la producción de las cosas todas[23]. Mas sea lo que fuere respecto de la operación del operador primero y universal, adopte ya uno ya varios principios materiales, sea cualquiera de los que se hallan en el género de las causas segundas, ya hombre ya demonio, es preciso que, según la muchedumbre y variedad de las especies operables, reconozca varias materias con acto y forma, mediante los que el sujeto pueda difundir algo fuera de sí mismo.

Entre las virtudes, formas o accidentes que van de sujeto en sujeto, hay unas que son manifiestas, como las que pertenecen al género de las cualidades activas y pasivas y aquellas que obran inmediatamente, como son calentar-enfriar, humedecer-secar, ablandar-endurecer, juntar-separar; otras son más ocultas según que más ocultos son también sus efectos, como exhilarar-contristar, dar apetito o tedio, temor y audacia, como son las cosas con capacidad de mover, a partir de especies extrínsecas, al hombre mediante la facultad cogitativa, al bruto, mediante la estimativa[24]; por estas cosas un niño o infante a la vista de una serpiente y una oveja a la vista de un lobo, sin que haya habido otra experiencia [anterior], conciben la imagen de la enemistad, o temor a la muerte y destrucción propias; hay que referir la razón de esto al sentido interno, al que, si bien mediatamente, conmueven las especies externas. Pues la naturaleza así como dio el ser a las especies y asimismo el apetito de conservarse cada cosa en el estado presente, así también imprimió cierto espíritu interno o sentido —si prefieres llamarlo así— en todas las cosas, a fin de que conozcan y rehúyan las cosas especialmente enemigas [como] por cierta inscripción[25]. Vemos que esto no está solamente en las especies ejemplificadas, sino también en todas las que parecen estar muertas y mancas, en las que no menos está ínsito el espíritu que se afana con todas sus fuerzas en conservar su especie presente. Eso mismo vemos en las gotas que caen, las cuales, para no caer, se congloban y las que cayeron, para no extenderse y dispersarse se apoyan en el centro y se esfuerzan en mantener en globo sus partes. Asimismo ocurre con las pajillas o hierbas y con las membranas o trozos de piel arrojados al fuego, [en el que] dan saltos y en cierta manera rehúyen la propia corrupción. Este sentido está ciertamente ínsito en todas las cosas y la vida; no lo llamamos animal siguiendo la costumbre del vulgo, [sino] que lo referimos a un alma particular, aun cuando en el orden del universo ni siquiera a esas partes podríamos llamarlas animales, ya que está permitido contemplar en las cosas todas un espíritu y sentido únicos difundidos por doquier y en todas partes, [que] con vistas a la captación de la cosa siente determinados efectos y pasiones[26].

---

[22] Parece una alusión a la doctrina de Telesio (1508-1588). Para éste hay dos principios incorpóreos y activos (*principia agentia*): el frío —asociado a la tierra—, y el calor —vinculado al cielo—. Junto con la materia, principio pasivo, constituyen la naturaleza. Es decir, materia y fuerza son los componentes del mundo. Bruno, sin embargo, confunde en uno solo los dos principios activos de Telesio, y no sólo los une sino que funde en la materia la actividad y fuerza que deriva de los principios agentes de Telesio. Con éste se sintió unido Bruno por la oposición y guerra que ambos hicieron a la filosofía peripatética.

[23] Cfr. *Timeo*, 50 y 51.

Pues así como nuestra alma produce primera y universalmente con el cuerpo entero toda obra de vida, sin embargo, pese a estar toda entera en el todo y en toda y en no importa qué parte, no por ello hace todo a partir de todo ni de cualesquiera partes, sino que hace ver en el ojo, oír en el oído, gustar en la boca (porque si el ojo estuviese por todas partes, por todas partes vería, y si los órganos de todos los sentidos estuviesen por todas partes, por todas partes enteramente sentirían)[27], así también el alma del mundo que está en todo el mundo, allí donde ha alcanzado una materia determinada, allí mismo produce un sujeto[28] y manifiesta, a partir de él, determinadas operaciones. Por consiguiente, aun cuando se halle igualmente por doquier, no actúa de igual manera en todas partes, porque no se le suministra una materia igualmente dispuesta en toda partes. Estando, por tanto, por entero el alma en todo el cuerpo, tanto en huesos, como en venas o en corazón, no estando más presente en una que en otra parte, ni menos en una parte que en todas y en todas no menos que en una, aquí hace que el nervio sea nervio, allí hace que la vena sea vena, allí que la sangre sea sangre, allí que el corazón sea corazón. Y como acontece que estas cosas cambien ya por un eficiente extrínseco ya por un principio pasivo intrínseco, asimismo es necesario que los actos del alma sean diferentes. Éste es el principal de los principios y la raíz de los principios todos[29], causa de todas las maravillas que hay en la naturaleza, de manera que, por lo que se refiere al principio activo y espíritu o alma del universo, nada hay tan imperfecto, manco y defectuoso y tan despreciable, por último, a ojos de la opinión, que no pueda ser principio de grandes operaciones; porque ciertamente conviene que la descomposición sea de tal suerte que se pueda engendrar como un mundo a partir de los propios [elementos de la descomposición]. Pues aun cuando sea el bronce más semejante al oro que la ceniza del bronce, sin embargo en la transmutación esa ceniza de bronce está más cerca que el bronce de la forma del oro, al igual que asimismo vemos que todas las semillas —que son las [causas] próximas para la producción de la especie—, están más cerca de esto [es decir, de una determinada especie] de lo que estén las propias especies, por más que las otras especies sean semejantes, próximas y familiares. Quien crea de otra suerte está en igualdad con aquel que juzgase que es más fácil que un mono se pueda transformar en hombre, que el semen puesto en la matriz, el cual [sin embargo] era recientemente pan o nutrimento. Es necesario, sin embargo, que se dé en toda producción una similitud y forma de la misma especie; al igual que en las cosas artificiales se fabrica casa y vestido a partir del ejemplar que está en la mente del artífice, [así] en la producción natural se definen y producen las especies de las cosas a partir del ejemplar que está en mayor proximidad a la materia que se ha de conformar; al igual que vemos que una misma especie de alimento, un mismo cielo, agua y morada, se convierten en sustancia de perro en el perro, de hombre en el hombre, de gato en el gato, y por ello mismo el hombre engendra hombre, el perro, perro. En lo que se manifiesta que toda causa de diferenciación se da por la idea[30], que [en primer lugar] está presente generalmente y por doquier en la naturaleza y a continuación se limita a esta o a aquella especie, según que esté más próxima ésta o aquélla. Asimismo, cualquier mago que quiera realizar obras semejantes a la naturaleza ha de conocer principalmente el principio ideal, la quididad específica de la especie y a continuación lo numeral en relación con el número, lo individual en relación con el individuo. De ahí que aquella fábrica de imágenes y porción de la materia así conformada ejerzan, no sin causa evidente, sino por la virtud del mago y la asistencia de la filosofía, maleficios y medicinas, empleando esas cosas que poseen alguna comunicación o participación con la cosa que se ha de maleficiar o curar, y de esta manera la obra se contrae y limita a un determinado individuo.

---

[24] Cfr. *Sigil. Sigill.*, pág.168, 2.

[25] Bruno entiende que los llamados instintos son a manera de una escritura interna que la Naturaleza ha impreso en cada una de las especies.

En *De umbris idearum* Bruno llama «escritura interna» a su arte de la memoria.

[26] En la *Causa* Bruno afirmó la existencia de una sola Alma del Mundo, de que derivan, como de una fuente o a la manera como la luz se difunde, las almas individuales. Esa alma se contrae y se limita según las disposiciones de la materia que le hayan tocado en suerte.

---

[27] Vuelve a argumentos que ya conocemos por la *Causa*. Pese a que el Alma está en toda y no importa qué parte, la variedad de cosas y operaciones deriva de la variedad de disposiciones materiales con que se encuentra. Pues condición es de la materia universal el no ser acto puro e instantáneo, sino sucesivo y extensivo.

[28] *Sujeto* no ha de interpretarse aquí en el sentido habitual bruniano de materia universal. Pues en Bruno sólo hay realmente un Sujeto, que es la materia. Sujeto, en este pasaje, equivale a *cosa, objeto,* etc.

[29] Como vemos, idéntico es para Bruno el fundamento de su Cosmología —de su filosofía— y el de su Magia. Este fundamento es el Alma que, entendida como fuerza, como principio de animación y vida, constituye el movimiento y dinamismo universales. Este principio está por encima o más allá de la afirmación y la negación, pues no *se* afirma en *nada*, ni tampoco puede negarlo *nada*. ¿O es que se puede decir que el *movimiento es*? Si *fuese*, ¿para y por qué se iba a mover? Pero si de alguna manera no fuese, entonces sería inexplicable *lo que* se nos aparece siendo. Y es que esa Alma, inviscerada en la Materia, hipóstasis de la Unidad, es la conciliación y coincidencia de los contrarios. Las obras, pues, del mago, serán *obras de vida*, en tanto que el filósofo se limitará a *sus* discursos.

Con la experiencia de estas cosas —pasando por alto otras razones—, se hace manifiesto que toda alma y espíritu tienen cierta continuidad con el espíritu del universo[31], de modo que no se entiende solamente que existe y está incluida allí donde siente y da vida, sino que —como lo sintieron muchos platónicos y pitagóricos— está difundida por su propia esencia y sustancia en el universo. De ahí que capte con la vista súbitamente especies distantísimas sin movimiento alguno, es decir, sin que el ojo o algo del ojo avance de repente hacia las estrellas, o que de repente [algo] desde las estrellas [avance] hacia el ojo. Además, el alma está presente por su virtud, en cierta manera, en el universo, ya que esta sustancia es tal que no está encerrada en el cuerpo, que por ella vive, pese a estar estrechamente ligada a él. Así, pues, quitadas determinadas trabas, al punto y súbitamente tiene presentes especies alejadísimas, que como nadie negará no se le unen por movimiento; en consecuencia [se le unen] por estar en cierto modo presentes. Esto mismo y la experiencia lo enseñan en aquellos que, habiéndoseles cortado la nariz, hicieron para sí con carne ajena un nuevo apéndice; en muriéndose aquél, de quien era la carne, de la misma manera en que se pudría su carne, así se pudría la nariz postiza[32]. De aquí resulta manifiesto que el alma se difunde en grado sumo por todo el horizonte de su naturaleza. Acaece, por ende, que no sólo conoce sus propios miembros, sino incluso todas las cosas con las que contrajo algún uso, participación y comunión. Y no vale el argumento que aducen los necios —que carecen de verdaderos principios filosóficos— según el cual [el alma] no sentiría lo otro con tacto ajeno; lo que es verdad en un solo modo, si se distingue la especie de la especie, el individuo del individuo, pero es falso si se distingue la parte de la parte. Pues así como si alguien roza con el dedo o pincha con una aguja una sola parte del cuerpo, al punto todo el cuerpo se turba según todos los miembros, no según aquella parte solamente —aun cuando sólo a partir de aquella parte—, asimismo, teniendo el alma de cada cosa continuidad con el alma del universo, no se sigue la im-

---

[30] *Idea* equivale aquí a forma, y también a esencia.

[31] Esa continuidad universal se ve interrumpida sólo *infinitas* veces.

---

según que son infinitos los modos de existencia que se dan en el universo.

Pitágoras insistió en esa continuidad afirmando la Unidad de la que participan los números todos, y estableciendo que el número es el ser de las cosas. Plotino, entre los platónicos, consideraba el universo como emanación de la Unidad a través de la Inteligencia y el Alma.

[32] Aunque pintoresco, el ejemplo no está bien escogido. De todos modos no por ello se ve invalidada la teoría de Bruno. Por lo demás, el problema de rechazo que surge en las operaciones de trasplantes habla de las dificultades que pone la «forma» de un sujeto a la admisión de la «forma» de otro sujeto, aun cuando el principio genérico de ambas sea idéntico.

posibilidad —que se da en los cuerpos— de penetrarse mutuamente; si bien en las sustancias espirituales de esta clase hay una razón diferente, a la manera como cuando se encienden lámparas innumerables —que concurren en la virtud de una luz única— no acaece que una luz estorbe, debilite o excluya a las otras luces[33]. Análogamente ocurre cuando muchas voces[34] se difunden simultáneamente por un mismo aire, asimismo cuando muchos rayos visuales —para decirlo vulgarmente— se despliegan para concebir un mismo todo visible, penetrando todos a través de un medio idéntico, [pero] unos oblicua y otros rectamente, y no por ello los unos debilitan a los otros: así innumerables espíritus y almas, difundidos por un mismo espacio, no se estorban de modo que la difusión de uno pueda disminuir la difusión de otros infinitos.

Teniendo tal virtud no sólo el alma, sino incluso algunos accidentes, como la voz, la luz, la vista, de manera que el alma está toda entera en todo el cuerpo y cualquiera de sus partes, y toda ella capta todas las especies extracorporales muy alejadas y apartadas que están en torno a ella, [todo esto] es señal de que, según el acto y sustancia primeros, no está encerrada en el cuerpo, esto es, no está circunscrita por el cuerpo, sino delimitada solamente a fin de poder desplegar según el cuerpo y en el cuerpo los actos segundos. He ahí el principio por el que se suministra la causa y se inquieren la razón y la virtud de los innumerables efectos que producen admiración. Pues esta alma y sustancia divina no debe ser de una condición peor que los accidentes que, como efectos, vestigios y sombras, de ella proceden. Si, digo, la voz obra fuera del cuerpo en el que nace y está toda entera en los innumerables oídos del entorno, ¿por qué aquella sustancia que produce la voz no ha de estar toda entera en partes y lugares diversos y [en cambio] ha de estar encadenada a ciertos miembros?

A este propósito se ha de observar también que las inteligencias ocultas no vuelven sus oídos o su inteligencia hacia todos los idiomas[35]; pues no consideran de la misma manera a las palabras —que existen por institución humana— y a las voces naturales. Por eso los cantos, principalmente los trágicos (como señala Plotino)[36] tiene un poder muy grande en las dudas del alma. Análogamente no todas las escrituras tienen la fuerza de aquellos caracteres[37] que representan a las propias cosas con trazo y figura determinados; de ahí que algunos signos estando inclinados el uno hacia el otro [y] estando mirándose, apretándose y abrazándose mutuamente, [inducen] al amor; los que se inclinan sin embargo hacia lados contrarios [y] los divididos [inducen] al odio y a la separación; los cortados, mancos y rotos, a la perdición; los nudos, a los vínculos; los caracteres extendidos, a la disolución. Y estas cosas no se dan sin una forma determinada y definida, sino que así como alguien —según el dictamen de su furor o el impulso de su espíritu— desea e implora algo a fin de que se realice su obra, asimismo representando para su uso con signos cualquier cosa con un cierto impulso, con los nudos apropiados y como teniendo presente un numen, experimenta ciertas fuerzas, que no experimentaría con ninguna dicción, discurso elaborado o escritura [diferentes]. En Egipto[38], más apropiadamente definidas, tales eran las letras que se llaman jeroglíficos o caracteres sacros, los cuales, según cada cosa que se hubiese de designar, tenían ciertas imágenes sacadas de las cosas de la naturaleza o de sus partes. Y ocurría que esas es-

---

[33] El simil de la luz aparece frecuentemente en la obra plotiniana y en los neoplatónicos.

[34] Véase el pasaje de la *Causa* en que Bruno compara la difusión del alma y la difusión de la voz. Este símil procede, como el de la luz, de Plotino.

---

[35] Cornelio Agrippa en *De occ. phil.*, lib. III, cap. XXIII «De lingua angelorum», dice que los demonios, ángeles y almas separadas del cuerpo hablan como se imprime la imagen en el ojo o en el espejo. Cuando se comunican entre ellos o con hombres no necesitan voces, pues se hacen entender imprimiendo los conceptos en la mente. Véase también M. Psellos, *De daemonibus*.

Este pasaje presenta especial trascendencia para comprender el pensamiento de Bruno, pues éste dedicó gran parte de su vida a construir una suerte de lengua sagrada con la que fuésemos capaces de comunicarnos con los dioses y de penetrar los arcanos de la naturaleza. Sus artes lulianas y, sobre todo, sus artes de la memoria son el testimonio de esta empresa. Bruno no sigue a Agrippa ni a Pico ni a los cabalistas y magos de su tiempo, que creían que esa lengua era el hebreo. Para Bruno la lengua divina es la hermética lengua de los caracteres egipcios, la escritura jeroglífica. Para Bruno los hebreos no son más que una derivación de los egipcios y toda la doctrina de Moisés la aprendió de los sacerdotes de Egipto. Incluso llega a llamar a los hebreos «excrementos de Egipto». Las palabras hebreas, al igual que las otras lenguas, proceden de institución humana. Sólo los jeroglíficos resumen en sus caracteres los efectos de la naturaleza, las figuras del cosmos; sólo los jeroglíficos cifran y expresan el poder dimiúrgico de la Palabra.

[36] Cfr. *Enéadas,* IV, 4, 40.

[37] Es decir, los jeroglíficos.

[38] Fue en Egipto probablemente donde por primera vez en la historia se afirmó el poder demiúrgico de la Palabra. De ahí la adoptaron, sin duda,

crituras y voces eran de tal suerte que con ellas los egipcios captaban los discursos de los dioses para la ejecución de maravillas[39]. Pero tan pronto como Teuto[40] u otro inventó las letras según el diferente género de industria con que hoy las empleamos, se produjo un gran detrimento tanto para la memoria como para la ciencia y magia divinas. Así, pues, fabricando hoy en día algunas imágenes a semejanza de aquéllas, mediante determinados caracteres y ceremonias que consisten

---

los hebreos y los griegos del período helenístico. Ya en la antigüedad milenaria de los *Textos de los sarcófagos,* al final del Imperio Antiguo, a menudo se hace nacer a las cosas de las palabras de un dios. «Al llorar (*rem*) Ra, los hombres (*romé*) y los peces (*ramú*) comenzaron a existir; cuando el Dios dejó escapar la palabra *hab* (enviar), hablando con Thot, nació el ibis (*hib*), animal de Thot, etc.» (Tomando de Jean Yoyotte, *El pensamiento prefilosófico en Egipto,* H.ª de la F.ª, Madrid, siglo XXI, 1971, pág.14.)

Según los *egipcios* fue *heka* (la magia verbal) la que provocó el nacimiento del universo y la posibilidad de que los hombres actúen sobre él. Ra representa la *Mens,* el *Nous.* Thot —el Hermes de los griegos, de donde nace el hermetismo— es la palabra de Ra, representación de la sabiduría y la magia. Platón refiere, y Cicerón lo repite, que él fue el inventor de la escritura, y es que Hermes-Thot *pervive* en los caracteres jeroglíficos. Los sacerdotes egipcios llegaron, en el Imperio Nuevo, a idear una «filosofía de la escritura»; el hermetismo y la magia matemática y divina prosiguieron esta tarea, de la que Bruno fue probablemente el máximo recapitulador.

[39] Se pensaba que a los sacerdotes egipcios les instruían los propios dioses. Valiéndose de la teurgia o teopeya, es decir, del arte de fabricar dioses, se ponían en comunicación con ellos. Las estatuas, por una rara analogía entre la materia y el mundo inteligible, hacían las veces de vasos o receptáculos donde se depositaban el saber y el vigor celestes. Las estatuas más veces mencionadas son las que se citan en el hermético *Asclepios,* 24.

Plotino hace referencia a estas comunicaciones con los dioses a través de la teurgia, dando seguidamente una explicación del fenómeno en las *Enéadas,* IV, 3, 11: «Me parece que han comprendido bien la naturaleza del universo esos antiguos sabios que han querido tener presentes a los dioses fabricándoles templos y estatuas. Comprendieron, en efecto, que es fácil atraerse en todas partes de la naturaleza el alma universal, pero que resulta todavía más sencillo hacerse con ella si se construye un objeto que pueda recibir su influjo o siquiera su participación. La representación en imagen de una cosa sufre siempre el influjo de ésta al modo como un espejo es también capaz de aprehender la imagen.»

[40] Theuto o Thot, el dios egipcio que los griegos asimilaron a su Hermes. Cfr. Cicerón, *De natura deorum,* 22, 56. En el *Fedro* Platón cuenta así la invención de la escritura: «Cuando llegaron a la escritura: ¡Oh rey! —le dijo Theut [al rey egipcio Thamus]— esta invención hará a los egipcios más sabios y servirá a su memoria. Ingenioso Theut, respodió el rey, el genio que inventa las artes no está en el caso de la sabiduría que aprecia las ventajas y las desventajas que deben resultar de su aplicación... Padre de la escritura y entusiasmado con tu invención, le atribuyes todo lo contrario de sus efectos verdaderos. Ella no producirá sino el olvido en las almas de las que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria... Tú

en algún gesto oculto, los magos explican y hacen inteligibles sus deseos como mediante nudos; y ésta es la lengua de los dioses [41] que, aun cuando cambien todas las demás cosas mil veces al día, siempre permanece idéntica, al igual que las especies de la naturaleza idénticas permanecen.

Por la misma razón los númenes nos hablan mediante visiones y sueños [42], que nosotros llamamos enigmas a causa de la falta de costumbre, ignorancia y embotamiento de nuestra capacidad; [ellos] son, sin embargo, la mismísima expresión de las cosas representables. Aquellas voces se encuentran respecto a nuestra comprensión como se encuentran nuestras voces latinas griegas, italianas [respecto a los dioses], de modo que, aun cuando a veces las oigan y entiendan númenes superiores y eviternos —de especie diferente a la nuestra—, no podemos, sin embargo, tener comercio con ellos más fácilmente que las águilas con los hombres. Y así como no hay conversación ni trato entre hombres de linajes diferentes sin que haya comunidad de idioma, salvo si se emplean nudos, así tampoco nosotros podemos comunicarnos con cierto género de númenes, como no sea mediante definidos signos, sellos, figuras, caracteres, gestos y otras ceremonias. Por eso, en aquella especie de magia que es la teúrgica, principalmente, ningún mago podrá provocar [nada] sin voces ni escrituras de esta suerte.

---

no has encontrado un medio de cultivar la memoria sino de despertar reminiscencias; y das a tus discípulos la sombra de ciencia y no la ciencia misma» (trad. P. Azcárate, revisada; Madrid, EDAF, 1965).

Tanto Bruno como Platón se refieren a la invención de la escritura alfabética, pues Bruno opina que es en los jeroglíficos donde reside la sabiduría y donde se asienta la memoria que nos une al mundo arquetípico. Aunque resulte paradójico Bruno aquí, como Alexander Dicson, el discípulo de Bruno, en el diálogo que precede a su *De umbra rationis,* atribuye la invención de los jeroglíficos a Hermes, y la escritura alfabética a Thot o Theuto, pese a referirse tradicionalmente ambos nombres a un mismo personaje.

[41] Es decir, la escritura jeroglífica que el propio Bruno cultivó en sus artes de la memoria, como veremos en *De imaginum.*

Véase también la nota 35 para la opinión de Agrippa sobre la lengua de dioses, ángeles y demonios.

[42] Yámblico en *De mysteriis aegiptiorum,* y Sinesio en *De somniis* se refieren ampliamente a este tema.

Respecto a la comunión o comunidad de las cosas

De ahí que se pueda creer y tener en cuenta una causa, por la que la acción [llega] no sólo hasta lo cercano, sino incluso hasta lo remoto, según el sentido; pues según la cosa —como más arriba se ha dicho— [se llega] por la comunión del espíritu universal, que todo entero está en el todo y en no importa qué parte del mundo. De donde resulta que así como cooperan en un mismo espacio luces diversas, así también las diversas almas se asocian en el universo según la potencia o el acto, según número finito o infinito; no así ocurre con los cuerpos, cuyo ser se define por estar circunscrito por su propia superficie o periferia, los cuales, según sus diversas partes, aun cuando sean innumerables, se asientan en diversos e innumerables lugares (entendiendo aquí lugar como espacio)[43]. Por consiguiente, el cuerpo de ninguna manera puede actuar sobre el cuerpo, ni la materia sobre la materia, ni las partes de la materia y cuerpo en otras partes de cuerpo, sino que toda acción procede de la cualidad, de la forma y, por último, del alma. Ésta, en primer lugar, cambia las disposiciones, para que a continuación las disposiciones cambien los cuerpos. Así es que un cuerpo actúa sobre un cuerpo distante o cercano y sobre sus propias partes por un cierto consentimiento, cópula y unión, que procede de la forma. Y puesto que todo cuerpo está regido por el alma o cierto espíritu que traba a las partes con las partes, así como acontece que un alma actúa sobre otra dondequiera ambas estén, así también resulta necesario que actúe sobre el cuerpo, encuéntrese dondequiera que sea el cuerpo que está supeditado al alma. Quien, por consiguiente, tenga conocimiento de esta indisoluble continuidad del alma y de que ésta se encuentra atada al cuerpo por una cierta necesidad, poseerá un principio no mediano tanto para obrar como para contemplar con más verdad la naturaleza de las cosas. Y de aquí que resulte manifiesta la razón según la cual no se da el vacío[44], esto es, el espacio sin cuerpo; pues tan pronto como un cuerpo abandona un lugar, otro lo ocupa. Pues el alma abandona el cuerpo propio privándole de la vida, mas no puede ciertamente abandonar el cuerpo universal, o si prefieres decirlo así, no puede ser abandonada por el cuerpo universal[45]. Pues abandonando un simple o compuesto, pasará [al punto] a otro simple a compuesto, o abandonada por un cuerpo, otro la acogerá. Así, pues, un nexo indisoluble la liga con la materia universal; por lo que estando su naturaleza íntegramente y en continuidad por todas partes, dondequiera que exista materia corpórea [ella lo] conoce. De aquí se sigue la conclusión de que el vacío, esto es, el espacio sin cuerpo, no tiene existencia, sino que el vacío es a manera de un espacio en el que se suceden y mueven los diversos cuerpos[46]. De aquí también que movimiento continuo sea el de las partes de un cuerpo en relación con las partes de otro, es decir, [el que se da] a través de un espacio continuo y no interrumpido, como si [se diese] en un vacío que media entre lleno y lleno, no entendiendo aquí vacío en la acepción de espacio en el que no existe ningún cuerpo sensible.

---

[43] Podemos imaginar a las almas como residentes de un espacio de infinitas dimensiones o sin dimensión alguna. Los cuerpos sensibles, por el contrario, están sujetos a localizadores más groseras. En la polémica sobre la corporeidad o incorporeidad de los demonios Bruno patrocina la primera de estas dos posiciones, como más adelante veremos.

Precisamente Bodino en su *Theatrum Naturae* y David Crusio, en su *Hermeticae philosophiae*, según Robert Burton, deducen la corporeidad de los ángeles y los espíritus del hecho de que ocupan un lugar; *quidquid continetur in loco corporeum est; at spiritus continetur in loco, ergo...* (Cfr. R. Burton, *Anatomía de la Melancolía*, Austral, pág. 46).

El cuerpo continuo es ciertamente un cuerpo insensible, a saber, el espíritu[47] aéreo o etéreo y está lleno de actividad y de poder, estando como está, por su similitud, unidísimo al alma y tanto más lo está cuanto más lejos se halla de la grosería de la embotada sustancia sensible de los compuestos[48]. Que hay cuerpos insensibles y espirituales con el poder antes mencionado y que por ellos poseen todo el poder los cuerpos sensibles, lo manifiesta el propio espíritu aéreo, que golpea y abate al universo mar y el invencible ímpetu de los vientos, que pese a ser aire sereno y puro sacude la tierra, quebranta árboles, derrumba edificios. Como muy bien señala Lucrecio[49], este cuerpo espiritual es el que obra todas las cosas en los propios sensibles, por lo que muchos filósofos no pensaban que difiriese del alma; de ahí aquello del poeta «quantum ignes animaeque valent»[50], esto es el aire.

---

[44] Véase la discusión sobre el vacío del *Infinito*, y el libro I del *De rerum natura* de Lucrecio.

[45] Es decir, la forma (o alma particular) es efímera, pero no la Forma de las formas o Alma del universo, que es inseparable del cuerpo universal o materia. Esto lo discutió Bruno en la *Causa*.

[46] Cfr. *Infinito*. La teoría procede de Lucrecio, al menos, el punto de vista que Bruno adopta.

[47] Bruno añade al margen: «llamamos espíritu al cuerpo sutil insensible, alma empero a la sustancia que por doquier gobierna toda entera.»

[48] Señalemos que lo «grosero» no es la materia sino la «sustancia sensible de los compuestos», pues para Bruno tan materia es esa sustancia como el espíritu aéreo o etéreo. Señalemos también las correspondencias que se dan entre vacío (espacio)-materia-alma del universo.

Incluso el fuego, que no tiene consistencia de materia grosera —cual es el caso de los carbones, por lo que se llaman cuerpos ignibles—, se entiende que no se diferencia sino accidentalmente del aire. Más aún, el fuego verdadero es verdadero espíritu, el cual en el [material] ignible está detenido, paralizado; fuera de las cosas ignibles está [como] existente, vegetante; en la llama se encuentra en una disposición intermedia, como en un cierto movimiento. Por medio de este espíritu se forman de diversas maneras los diversos cuerpos y animales.

Aunque no todos los cuerpos compuestos son animales, a todos, sin embargo, conviene entenderlos como estando animados, es decir, que en todos se da alma de un solo género, aunque no de un acto único e idéntico, a causa de las diferentes disposiciones de la materia y objetos de las ideas[51]. De aquí resulta que, siendo por esencia y diferencia [específica] diversas y contrarias las formas, las unas concurran con las otras y que asimismo haya lugares contrarios para los movimientos y llegadas, de modo que unas [formas] rehúyan [unos lugares] y otras persigan otros, todo lo cual procede de la condición de la composición[52].

Siendo que todas las cosas desean conservarse en su propio ser, así es que contra su voluntad y no sin oponerse con fuerte resistencia, son arrancadas del lugar de la propia conservación y existencia[53], siendo tan fuerte [la resistencia] que no antes el sol o el fuego atraerá hacia sí al agua, que la haya asimilado al aire, es decir, que la haya convertido en vapor; cuando esto haya sido realizado, entonces aquella sustancia que era agua no es atraída contra su voluntad, sino que con el mismo impulso con el que es atraída, ella por sí misma, como dando su consentimiento, se dirige [hacia el fuego], y así paulatinamente asimilándose cada vez más al fuego se hace, por último, el propio fuego. Por el contrario, el cuerpo sutil que el espíritu contiene con la forma de fuego, creciendo y engordando, según el orden inverso, pasará a la especie de agua. De agua en vapor, de vapor en aire, de aire en el tenue y penetrante éter, así es como se efectúa el cambio de una misma sustancia y materia, que los egipcios, Moisés y Diógenes de Apolonia[54] llaman espíritu, pero difieren en que Moisés no distingue el espíritu del alma (según sus palabras expresas, pues sobre su sentido no juzgamos), lo que aquéllos en cambio distinguieron. Otra sustancia es la seca o los átomos[55], cuerpos indisolubles, solidísimos, sin continuidad alguna en cuanto tales ni divisibilidad, y que por tanto no son convertibles en otro cuerpo. Pues la sustancia del agua, espíritu o aire, que es una misma, nunca pasará a ser la sustancia seca o la de los átomos, ni a la inversa.

---

[49] Cfr. Lucrecio, *De rerum natura,* libro V, vv. 235 y sigs.

[50] Trad.: «tanto vigor tienen las almas cuanto los fuegos»; cfr. Virgilio, *Eneida,* canto VIII, verso 403.

[51] Las disposiciones de la materia son correlativas a las formas. Ambas aspectizan o especifican el acto uno de vida y animación que es idéntico para todo el universo.

[52] En el texto: «Hinc accidit ut, cum diversae sint formae et contrariae, nec non ratione et differentia, quibus alia cum aliis concurrant, ita etiam contraria sint loca appulsus et impetus, et alia fugiant ab aliis et alia persequantur alia, quod totum a compositionis conditione proficiscitur.» En el manuscrito, después de «ratione» Bruno tacha una palabra de siete letras.

[53] Bruno pone al margen de este párrafo lo siguiente: «Aqua cum tenuata (?) fuerit in vaporem non solum perstat... verso ordine... speciem relabitur.» El resto resulta ilegible.

Altísima y divina y verdadera, como máximamente en consonancia con la naturaleza, es aquella filosofía que puso como principios de las cosas al agua, abismo o estigia, ítem a la seca, átomos o tierra (no digo Tierra)[56], ítem al espíritu, aire o alma, y en cuarto lugar a la luz. Pues tan distintos son estos [principios] entre sí, que jamás uno de ellos podrá trans-

---

Lo que Bruno quiere dar a entender en este párrafo es que el proceso de asimilación de un elemento a otro contrario se verifica gradualmente. El tono que emplea Bruno —por lo demás con una construcción bastante embarullada— da la impresión de que el fuego trata de *persuadir* al agua para que se convierta en fuego, y que el agua sólo se *dejará hacer* después de que se haya cumplido una larga serie de requisitos previos. Como si el fuego cortejase al agua.

[54] Vivió en el siglo V a C. Escribió un tratado sobre la naturaleza.

[55] La sustancia seca o tierra aparece designada así en *Génesis,* 1, 9: «Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos, y aparezca lo seco.» Bruno se refirió a ella en la *Causa* cuando afirma que en la naturaleza las producciones se efectúan mediante separación (concepción de origen sumerio, aparece expresamente en el breve génesis del *Gilgamesh, Enkidu y el mundo subterráneo*).

Sobre los átomos véase *De minimo* y la *Causa.*

[56] A estos constituyentes del universo se les puede interpretar no en oposición a la materia prima universal, sino como un nivel menos profundo de ella misma.

En *Lampas triginta statuarum* (*Op. lat.*, III, págs. 9-37) Bruno considera tres «infigurables»: el Caos, el Orco y la Noche. Con el Caos designa formarse en la naturaleza del otro, sino que buenamente cooperan y se asocian, dónde más, donde menos, dónde todos, dónde algunos[57].

Sobre los vínculos de los espíritus

Arriba se ha dicho que unos espíritus habitan la materia más grosera, otros una más sutil, que unos moran en los cuerpos compuestos, otros en los simples, que unos [residen] en los sensibles, otros en los insensibles. Por ello las operaciones del alma en unos son más fáciles, en otros más difíciles, en éstos más a propósito, en aquéllos más embotadas, en los de más allá faltan. Asimismo unos obran más poderosamente en un género [de cosas], otros en otro. De ahí que a los hombres se les haya concedido operaciones, actos y placeres, de los que están privados los demonios y a la inversa[58]. Para los demonios es más bien fácil penetrar en los cuerpos e introducir pensamientos; hasta tal punto taponan nuestros sentidos con ciertas impresiones sensibles, que a veces nos llega a pa-

---

el espacio que contiene el universo y que sólo se le puede conocer por las cosas que en él se encuentran. El Orco o Abismo sigue al Caos como el hijo al padre, y corresponde, como infinito apetito, a la infinitud del Caos. La Noche, hermana del Orco, a través de la razón deviene el más antiguo de los dioses, y, en ese sentido, admite figura; equivale a la *materia prima*. Esta trinidad inferior se corresponde con la trinidad suprema: el Padre o Mente, el Hijo o Entendimiento primero, y la Luz *anima mundi*, espíritu que vivifica todas las cosas. Esta estratigrafía ontológica recuerda a la de los gnósticos del siglo II.

Bruno distingue a los átomos o tierra pura de la tierra sensible, que, según Bruno, se compone de tierra pura y agua.

[57] Los dos primeros constituyentes del universo: el agua (abismo o estigia) y la seca (átomos o tierra) hacen referencia a la materia universal como sujeto y como potencia pasiva, mientras que los otros dos: el aire (espíritu o alma) y la luz se relacionan con la materia en su aspecto de potencia activa y Alma-Entendimiento del universo.

Entre este capítulo y el «Sobre vínculos de los espíritus» hay en *De magia* tres capítulos, que hemos omitido, cuyos títulos son, traducidos: «Sobre el doble movimiento de las cosas y la atracción»; «De cómo el imán atrae al hierro, la sangre de los corales, etc.»; «Epílogo de los motores por los que algunas cosas son movidas».

[58] Al margen añade Bruno: «Así como también entre los animales y las plantas, unos tienen unas virtudes y facultades, otros otras, unos vuelan, otros caminan, otros nadan, estando otros dispuestos según diferencias innumerables.»

Inicia ahora Bruno una de las partes esenciales de la Magia: la Demonología o estudio de los demonios. Demonio es el nombre común que sirve para designar a clases muy variadas de espíritus: dioses, ángeles, héroes, genios, espíritus astrales, espíritus ígneos, etéreos, aéreos, acuáticos, terrestres, subterráneos, etc. Nos interesa resaltar en notas sucesivas los criterios de clasificación que Bruno emplea para poder moverse en el difícil orbe de los demonios.

recer que estamos imaginando por nosotros mismos aquellas cosas que ellos nos sugieren. Pues parece que ellos tienen la información según cierta proporción y analogía con aquel que, queriendo ser sentido desde un lugar lejano, necesita del grito, de manera que a través del oído lleguen sus conceptos al sentido interno del otro [pero] estando en un lugar cercano no necesita gritar, sino hablar quedo [y] estando en un lugar próximo le basta con susurrar[59]. El demonio sin embargo no necesita siquiera de oídos, ni de voz, ni de susurro, sino que penetra en el sentido interno de la manera en que se ha dicho[60]. Así no sólo introducen sueños y hacen oír voces y ver algunas cosas, sino que incluso a veces durante la vigilia introducen ciertos pensamientos —que a duras penas se los reconocerá como procedentes de otro— por medio de enigmas[61], a veces conculcando la verdad con sentidos más expresos, a veces poco más o menos que engañando. No están, sin embargo, todas las cosas permitidas a todos, ya que todas las cosas se realizan según cierto orden y secuencia.

Y no todas las cosas existen, están permitidas o al alcance de todos los demonios o espíritus igualmente; pues sabemos que hay de ellos muchas más especies de las que pueda haber de cosas sensibles[62]. Por ende, algunos de ellos son [como] animales brutos y hacen daño sin propósito —estando muy por debajo de la sabiduría humana—, pudiendo dañar al igual que los animales y los venenos perniciosos[63]. A este género Marco[64] lo llama sordo y mudo, esto es, irracional, pues desconoce todo imperio [y] no escucha ni percibe ninguna clase de amenazas ni de súplicas; y por esto se consideraban incapaces de arrojarlos, mas decían que se les puede superar y vencer mediante el ayuno o abstinencia, la oración o elevación de la mente y la energía de los sentidos. Y esto pertenece a la naturaleza de las cosas, ya que los [demonios] groseros de aquel género actúan —a manera de pasto y cebos— como los humores de la melancolía más grosera y terrestre: de ellos se encarga el médico para lograr eliminarlos o arrojarlos mediante cierta dieta o fármacos prudentemente administrados.

---

[59] La frase anterior está tomada casi literalmente del capítulo CXXIII, «De lingua angelorum», libro II, *De occulta philosophia,* de Cornelio Agrippa. Dice así: «Verum si quis procul alteri loquatur, vehementiori clamore indiget; sic propinquus in audientis aures susurrat: & si posset cum audiente strictiori spiritu copulari, nullo prorsus sono sermo eius indiget: sed sine strepitu audienti, velut imago oculo aut speculo, illaberetur.»

[60] Véase la nota 35.

[61] Bruno cita al margen el libro de Job; cfr. *Job* 1, 9 sigs. Respecto a los sueños y sus relaciones con los demonios véanse Yámblico, *De mysteriis aegiptiorum,* y Sinesio, *De somniis,* obras, ambas, que Bruno conocía muy bien.

[62] Esta afirmación abona el punto de vista que considera a los demonios como microcosmos lingüísticos *sui generis.* En realidad, según Bruno —como veremos más adelante—, todo cuanto de alguna manera se expresa y se declara en el dorso del universo presenta una marca demoníaca (que no quiere decir, ni mucho menos, lo que vulgarmente se entiende por «malo»). Esa fuerza irreductible a «cosa» que se revela en todo cuanto aparece coincide con su demonio ínsito.

[63] Bruno añade al margen: «Genéricamente los demonios y las sustancias espirituales son más sabios que los hombres, mas no específicamente,

Y hay otro género de demonios que es tímido, suspicaz, crédulo, que escucha y entiende las palabras, pero que no distingue entre lo posible y lo imposible, lo conveniente y lo inconveniente, a la manera de los que deliran y de los que tienen perturbada la fantasía; y a este género se le suele poner en fuga de los cuerpos con amenazas de muerte, cárcel, fuego y cosas semejantes.

Hay también otros que son más prudentes, poseen una sustancia simple de calidad más aérea y no se les conmueve con culto alguno ni con religión ni con oraciones, sino que disponen todas estas cosas arbitrariamente, y burlándose de los hombres simulan ira, temor, religión y cosas semejantes, comprenden lenguas y ciencias, mas nada afirman con constancia; como género envidioso que es, pone confusión y dudas en las mentes y sentidos de los hombres. Todos convienen sin embargo en que el puro y diáfano género etéreo[65] es enteramente bueno y amigo de los hombres probos, no siendo, en cambio, enemigo de nadie, mientras que entre los

---

así como genéricamente son también los hombres más sabios que las bestias y las aves, específica y particularizadamente sin embargo encontramos que innumerables hombres son más insipientes que determinados [animales] brutos.»

[64] Puede tratarse del evangelista Marcos 9, 24, o más bien del Marcos que aparece en el tratado *De daemonibus* del filósofo bizantino Miguel Psellos. Según afirma Psellos las noticias que tiene sobre los demonios derivan de las declaraciones que le hiciera a este propósito Marcos, estando en el Quersoneso de Grecia. Bruno utiliza ampliamente en su demonología esta obra de Psellos; la conocía, probablemente, en la traducción de Marsilio Ficino, publicada en Venecia en 1497.

Psellos (1018-1078) fue uno de los más importantes filósofos de su época, y autor de una obra enciclopédica comparable a la de Alberto Magno o Tomás de Aquino. Desempeñó asimismo importantes gestiones como diplomático y como hombre de estado dentro del Imperio Bizantino.

[65] Adopta aquí Bruno la clasificación de Psellos, según el elemento que predomina en su constitución. Las seis especies de Psellos son: 1) la ígnea, 2) la aérea, 3) la terrena, 4) la acuátil, 5) la subterránea, 6) la de los lucífugos. Lo tomo de la ed. de M. Fícino de *De daemonibus*, Venecia, 1497.

aéreos unos son amigos para unos, en tanto que otros son hostiles y enemigos para otros.

Por su lado los acuáticos y los terrestres o son enemigos o no son amigos, siendo como son menos racionales y por tanto mas tímidos y según aquello de «quem metuunt, oderunt» y hacen daño a placer.

A los ígneos sin embargo —a quienes con propiedad se les llama dioses y héroes[66]— se les considera ministros de Dios; los Cabalistas los llaman Fissin, Seraphin, Querubin; de ellos dijo el profeta psalmista: «[Dios] hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llama de fuego»[67]; de ahí que co-

---

En estos párrafos Bruno emplea como criterio de clasificación lo que podríamos llamar las características psicológicas del demonio, al margen de sus componentes corporales.

Robert Burton en la citada *Anatomía de la melancolía* (Londres, 1621) dice de los espíritus ígneos que «se manifiestan comúnmente como estrellas de súbito resplandor o como fuegos fatuos, que arrojan con frecuencia a los hombres en ríos o precipicios...». De los aéreos dice que «causan muchas tempestades, truenos y relámpagos, caídas de árboles, incendios, derrumbamientos de casas... Suelen hacer ver en los aires ejércitos inexistentes, imitan ruidos extraños, fingen espadas suspendidas, etc., como ocurrió en Viena antes de la llegada de los turcos y muchas veces en Roma». De ellos dice también que pueden corromper el aire y que «danzan demostrando intensa alegría» cuando una persona desesperada se ahorca.

A los demonios acuáticos los asocia la fantasía y erudición de R. Burton con las náyades o ninfas fluviales, «a las que en otro tiempo se les oía conversar en las fuentes y ríos». Citando a Olaf Magnus refiere Burton una truculenta historia en la que «Hother, rey de Suecia, habiendo abandonado la compañía de las ninfas, fue apresado por éstas y su cuerpo devorado por las náyades en un festín» —repárese en el fondo órfico de la historia.

Para este mismo autor (demonólogo provisto de una buena biblioteca) los demonios terrestres encuentran sus equivalencias en los lares, los genios, faunos, sátiros, dríadas y hamadríadas, hadas... «A la misma categoría —dice— pertenencían el Dagon del los filisteos, Bel entre los babilonios, Astarté entre los sidonios, los dioses Isis y Osiris de los egipcios, etc.»

De los demonios subterráneos dice Burton que presentan muchas analogías con los demás, y que Olaf Magnus los clasifica en seis especies.

[66] Según Yámblico, *Myst. aegipt.*, cap. «De ordine superiorum», los héroes son superiores a los hombres, los demonios superiores a los héroes, pero están subordinados a los dioses. Dice así: «Aquellas cosas que son inefables y ocultas en los dioses, los demonios las expresan y manifiestan. Los demonios y los héroes acomodan las dotes universales, simples e inmóviles de los dioses a las cosas inferiores y concilian todas las cosas, y son autores de las consonancias harmónicas y de las complementariedades recíprocas de todas las cosas. Traducen para nosotros las cosas divinas, e igualmente llevan a las divinidades nuestras cosas.» Escala después Yámblico a dioses, almas, demonios y héroes según participen más o menos de la unidad. Hemos traducido el pasaje de la traducción al latín hecha por M. Ficino.

rrectamente infieran Basilio y Orígenes[68] que los ángeles no son del todo incorpóreos, sino sustancias espirituales, es decir, animales de cuerpo sutilísimo, designándolos la divina revelación como fuego y llamas de fuego.

En todos los órdenes de los espíritus hay presidentes y príncipes, pastores, jefes, rectores, graduaciones, entre los que los más sabios y poderosos mandan y están al frente de los más débiles y rudos. Pero estos mandos no son eternos, ni tan breves como los humanos, ya que sus vidas son por muchas razones incomparables a la vida humana, pues es más fácil que un alma permanezca unida a un cuerpo simple que no a uno como el nuestro compuesto de contrarios. Con facilidad defienden que sus cuerpos son muy fácilmente pasibles, al modo como el aire es pasible y el agua lo es más que algunos cuerpos compuestos. Además se rehacen con la misma facilidad con la que el aire hendido se reintegra y con la que las partes del agua se unen después de haber sido penetradas; y no es figura lúdicra y [meramente] poética el que Virgilio afirmase que cuando Eneas atravesaba el territorio de las sombras empuñando la espada, les infundía terror[69].

Unos espíritus habitan los cuerpos humanos, otros los de otros animales, otros las plantas, otros las piedras y minerales y nada hay que esté por complejo sin espíritu e intelecto, y en ningún lugar espíritu [alguno] se procuró y asignó un asiento eterno, sino que la materia fluctúa de uno a otro espíritu, naturaleza o composición, [o bien] el espíritu fluctúa de una en otra materia; y esto es la alteración, la mutación, la pasión y, por último, la corrupción, a saber, la separación

---

[67] Cfr. *Ps.* 104, 4 y San Pablo, Hebr. 1, 7: «qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flamman ignis». Esta versión de la Vulgata Bruno la transcribe de la siguiente manera —citando probablemente de memoria—: «qui facit angelos eius spiritus, et ministros eius flamman ignis». Esta misma alusión aparece en *De daemonibus* de Psellos. Éste dice así: «Atque Basilius... non solum daemonibus, sed puris etiam angelis corpora tribuit, velut spiritus quosdam tenues et aereos atque puros, et testem affert Davidem dicentem *qui facit angelos eius spiritus ac ministros eius flammeos.*» El subrayado es nuestro. Hemos empleado la versión al latín realizada por M. Ficino, Venecia, 1497, que es probablemente la que Bruno conocía.

[68] En efecto, Orígenes, Basilio, San Agustín, Tertuliano, Lactancio, y otros autores junto con Psellos y Bruno afirman que los demonios —y aún los ángeles— están formados con una sustancia corporal muy ligera. Cayetano pretendió que tenían un cuerpo de naturaleza muy sutil, aire o fuego. El concilio de Letrán IV, que se ocupó de este tema, y en general la Iglesia, no definió si estas sustancias espirituales tenían corporeidad o no.

[69] Cfr. Virgilio, *Eneida,* VI, 260-290 sigs. (cfr. *Odisea,* XI, 48).

de ciertas partes respecto de ciertas partes y la composición de ciertas partes con ciertas partes; pues la muerte no es más que disolución. Sin embargo, ni el espíritu ni el cuerpo mueren, sino que hay sólo una continua mutación de complexiones y actos[70].

En efecto, según los variados actos que proceden de una composición varia, varios son los amores y odios, ya que todas las cosas —según se ha dicho— desean mantenerse en su ser presente, puesto que o nada entienden o tienen dudas sobre un estado diferente o un nuevo ser. Por eso se da con reciprocidad un cierto vínculo general de amor del alma respecto al cuerpo propio y (a su modo) del cuerpo propio respecto al alma. De aquí que de la diversidad de naturalezas y vínculos con los que espíritus y cuerpos se atan, depende la diversidad [de los espíritus] sobre los que al punto se habrá de hablar, tan pronto como nos hayamos referido a la analogía de espíritus y compuestos[71].

---

[70] Bruno afirma en este pasaje algo que compete por igual a su cosmología y a su demonología. Así como, según veíamos en la *Causa*, el Alma está presente y actuante en todo y en cualquier parte del universo, asimismo todo está poblado de demonios. Toman cuerpo y residencia en diferentes cosas; las cosas cobran animación por ellos, y por ellos no se reducen a ser mero juego analógico y mecánico de formas, sino que con la cara vuelta, por los demonios, hacia el Acto y Acción y Capacidad infinitas, son inaccesibles a reducción y confinamiento de ningún tipo. El demonio que mora en cada cosa hace que la cosa desafíe la finitud establecida para ella y se levante en «conspiración» con la divinidad.

Los demonios, náufragos en la materia, fluctúan en ella como huéspedes de una hospitalidad equívoca por lo multiforme. Sus vidas son más largas que las de los humanos, pero también ellos desaparecen en tiempos dados, y en tiempos dados renacen. Bruno vuelve a afirmar aquí la metempsicosis: ni el alma ni la materia mueren, sólo hay disolución de los compuestos. Aquí, como en la *Causa*, repite la concepción hermética sobre la muerte y la disolución (véase *Corpus Hermeticum*, tratados VIII y XII). Platón afirmó la reencarnación en el bello mito de Er de la *República*, y lo confirmó en el *Timeo*. Las almas, ya a punto de renacer —dice Platón— «se trasladan al campo del Olvido, a través de un calor asfixiante, puesto que dicho campo estaba completamente desnudo de las plantas y árboles que produce la tierra. Al llegar la tarde acamparon junto al río de la Despreocupación, cuya agua no puede ser contenida en vasija alguna; a todas les era preciso beber de aquella agua hasta cierta cantidad; las que, imprudentes, bebían más de la medida, se olvidaban de todas las cosas vistas hasta entonces. Luego se entregaron todas al sueño, pero a medianoche se hizo oír un trueno acompañado de temblores de tierra, que las despertó, siendo al mismo tiempo dispersadas acá y allá, como estrellas errantes, y llevadas a los distintos puntos donde debían renacer». Final de *La Rep.*, trad. de E. Palau, corregida, Barcelona 1966.

Sobre la analogía de los espíritus

Porfirio, Plotino y otros platónicos distribuyen los cuerpos entre los espíritus de manera que los más puros y mejores —a los que incluso puede dárseles el título de dioses—, son sustancias ígneas —simplicísimas y purísimas— en cuanto al cuerpo. Los que sin embargo se componen de elementos más groseros participan también de elementos más sutiles, de manera que los aéreos tienen aire mezclado con fuego, los acuáticos aire con fuego, los terrestres aire y agua con fuego. Son sustancias sin embargo invisibles a causa de la tenuidad de sus cuerpos. Además, los terrestres y los acuáticos, a veces, cuando les place, se vuelven visibles produciendo un vapor espeso, e incluso se aparecen a través de un aire puro, sereno y apacible. Y a mí me sucedió verlos junto a los montes Libero y Lauro, y no a mí solamente, sino que frecuentemente se aparecen a los habitantes de aquel paraje, para los que a veces son enemigos (medianamente sin embargo), y les quitan y ocultan el ganado, que después de algunos días vuelven a reintegrar en los establos correspondientes.

En las minas de oro y en otros lugares subterráneos, como en los montes Gebenna, es asaz conocido que muy a menudo se les aparecen a los mineros, molestándoles a veces, a veces ayudándoles, ya anunciándoles las caídas. A este género [de demonios] hacen referencia aquellos que, en torno a Nola, junto al templo de Porto en un paraje solitario que en otro tiempo fue cementerio de apestados, y también bajo cierto risco al pie del monte Cicada, yo mismo y otros muchos experimentamos, mientras dábamos una vuelta por aquel paraje durante la noche: nos vimos atacados con muchas piedras, las cuales saltando en gran número y rebotando con gran fuerza en la cabeza y otras partes del cuerpo nos persiguieron importunamente por un espacio no pequeño, sin embargo nunca infligieron lesión alguna corporal ni a mí ni a ninguno de los otros que fueron testigos del acontecimiento[72]. Psellos los cita en el libro *De daemo-*

---

[71] Anticipa Bruno el otro gran tema de su magia: el arte de los vínculos. Conocidos los demonios queda, pues, conocer cómo vincularlos.

[72] El texto latino —construído con un muy claro anacoluto— dice así: «Ad hoc genus referuntur hi, quos circa Nolam ad templum Porti in loco solitario, et etiam sub quadam rupe ad radices montis Cicadum, quod fuit olim coemeterium pertiferatorum, et ipse et multi expertus sum et experiuntur nocturnis illac temporibus praetereundo multis lapidibus impetitus, qui minimo intervallo plurimi a capite et aliis corporis partibus magno cum impetu dissilientes importune insectando ad non mediocre interva-

nibus[73], llamándoles lucífugos, lanzadores de piedras; sus pedradas, sin embargo, son inanes.

Que hay demonios subterráneos no sólo el sentido, la experiencia y la razón, sino incluso también lo confirma la autoridad divina en el sapientísimo libro de Job de mucha y muy profunda filosofía. Maldiciendo éste el día en que nació, emplea estas palabras cuando dice: «perezca el día en que nací», etc., agregando tras unas pocas frases: «¿por qué se le ha dado la luz al desgraciado y la vida a quienes en amargura tienen sus almas?», «¿por qué, salido del útero, no perecí al punto?», «¿o no sobreviví como el aborto escondido?», «pues ahora, durmiendo, guardaría silencio, y en el sueño descansaría con los príncipes y reyes de la tierra que edifican soledades y colman sus palacios con plata»[74]. Habiendo salido estas palabras de la boca del propio Job, nada puede ser más explícito para [nuestro] propósito.

Como más arriba se ha dicho, algunos espíritus están encerrados en cuerpos según un cierto orden y graduación, y asimismo Orígenes, Pitágoras y los platónicos cuentan a los hombres entre los demonios y que los no buenos de entre éstos pueden volverse buenos o peores, según que se aparejen para una vida mejor o peor. Por ello, tanto los teólogos cristianos como las mejores escuelas filosóficas llaman a esta vida camino, tránsito, peregrinación y milicia[75]. Júzguese de manera semejante sobre los otros géneros de existencia. Cuando el alma o espíritu llega a la mejor de estas [exis-

---

llum, nunquam tamen laesionem ullam corporis intulerunt tum mihi tum aliis omnibus qui idem testificantur.»

El jesuita Pedro Thyreo se refiere a esta clase de demonios en su obra *De locis infestis.*

[73] Cfr. Psellos *op. cit.* Como su propio nombre indica estos demonios rehúyen la luz.

[74] Cfr. *Job* 3, 1; y 3, 11-17. La traducción de Nácar Colunga de esta última cita es la siguiente: «¿Por qué no expiré en el seno de mi madre? ¿Por qué no perecí al salir de sus entrañas?... Pues ahora, muerto, descansaría, dormiría y reposaría, con los reyes y los grandes de la tierra, que se construyen mausoleos, con los príncipes ricos en oro y que llenan de plata sus moradas. O ni hubiera existido, como aborto secreto, o como los que, concebidos, no llegaron a ver la luz.»

Bruno interpreta que esos reyes y príncipes son demonios subterráneos, que tienen palacios bajo tierra. Bruno dice: «qui aedificant sibi solitudines et replent domos suas argento». Sus palacios llenos de plata muy bien pueden ser las minas de plata; y compara al mundo subterráneo con un «edificio de soledad».

[75] Cfr. Sinesio, *De somniis,* cap. «Spiritus phantasticus est primum animae vehiculum» (ed. de M. Ficino, Venecia, 1497): «Philosophia quin etiam comprobat praecedentes vitas esse preparationes quasdam ad vitas subinde sequentes...»

tencias], se entiende que en ella persevera por mucho tiempo. Y esto es lo que desde el principio decíamos: que toda la sustancia espiritual se reduce a la unidad, que toda la material se reduce a tres, que el alma es la unidad, su Dios, y que la mente primera es una por encima de todas las cosas, [y] que una es el alma del universo[76].

Es muy verosímil, a este propósito, que todas las enfermedades sean malos demonios, de ahí que se les arroje con el canto, la oración, la contemplación y el éxtasis del alma, y que con los contrarios se les provoque[77]. Y no se puede negar que algunos espíritus mandan sobre algunos hombres, por cuya virtud curan ciertas especies de enfermedad, como dicen de Ciro y otros reyes persas, los cuales, con el contacto del dedo pulgar, curaban a los enfermos del bazo. Es bastante conocido lo mismo entre los reyes de Francia, los cuales, tocando con el pulgar, curan las escrófulas; lo mismo se dice que puede hacer con su saliva el séptimo hijo nacido de un mismo padre sin mediación de mujer[78].

Además, el que los demonios sean corpóreos y variados y diversos según los varios y diversos géneros de cuerpos es prueba de que tienen afectos, sensualidad, cóleras, celo y

---

Bruno, al igual que Pico al comienzo de su famosa *Oratio*, entronca a los hombres con la familia de los demonios. Los talmudistas vienen a confirmarlo cuando enseñan que Adam tuvo de su primera mujer, Lilith, a los demonios. Según esta opinión los hombres y los demonios seríamos hermanos por parte de padre.

La comunidad de demonios y hombres le interesa a Bruno por cuanto en su concepción mágica de la mente no está dispuesto a admitir trabas en la expansión de la especie humana. Bruno, que pretende que el hombre puede convertirse en Dios, ¿cómo va a rechazar que pueda devenir demonio? Las jerarquías para Bruno son un artificio con el que hace explicable las potencialidades resultantes de su religión de la mente y del mundo.

[76] De esta recapitulación parece deducirse lo siguiente: 1) Mente primera, unidad por encima de toda cosa; 2) Alma del universo, unidad dentro del universo; 3) Universo, como constituido por una sustancia doble y unívoca (o uni-versa): la espiritual y la material; a esta última se le puede interpretar trinitariamente, potencia pasiva, potencia activa, y acto, o bien, materia, forma y la unión de ambos, o bien materia, alma y entendimiento.

[77] Apunta aquí el tema de las enfermedades como demonios; sobre ello volverá más adelante.

[78] En el texto: «idem saliva dicitur efficere posse septimus ex eodem parente natus absque femina mediante». Aun cuando se hiciese concertar gramaticalmente «mediante» con «saliva», el sentido no cambiaría. La consecuencia lógica de este peregrina afirmación sería que, siendo imposible que haya hijos de esta especie, es, por consiguiente, imposible que con la saliva se puedan efectuar tales curaciones...

[afectos] semejantes a los humanos y [a los] de animales compuestos con materia grosera y sensible. Éstos, pues, inventaron los sacrificios y las matanzas de animales, con cuyo aparato y humo pregonan que se deleitan en sumo grado; y conviene que su complexión sea muy afín a la nuestra, pues algunos son afectos a ciertos pueblos y naciones en tanto que abominan y detestan a los demás. Algunos de ellos son renombrados, famosos y poderosos, otros sin embargo —a los que los Romanos llamaban dioses *patellares*— son más plebeyos, no teniendo asignados ni sacrificios ni oblaciones. Pero no es creíble que para ellos tales ofrendas fuesen tan necesarias como agradables (pues se pueden proveer por sí mismos de las cosas que necesitan), sin embargo fue para su deleite para lo que se imaginaron aquellas cosas que ellos, sin auxilio humano, difícilmente podrían lograr; pues aunque conocen mucho mejor que nosotros, sin embargo, no reúnen las mismas condiciones que nosotros para poder producir y alterar muchas cosas por ser su complexión más espiritual, noble y ligera. Hay [demonios] que especialmente se deleitan con sahumerios[79], a los que en otro tiempo les bastaba con incienso, azafrán, almizcle, ámbar y flores odoríferas.

Presentan una condición más noble y eminente aquellos que se complacen con cantos, himnos e instrumentos musicales.

Por encima de la condición de éstos está la condición de los dioses, cuya naturaleza «no está necesitada de nosotros, ni es arrebatada ni tocada por los méritos ni por la ira»[80];

---

[79] Respecto a la necesidad que los demonios puedan tener de nosotros, Bruno es de opinión de Yámblico, quien afirma que «los demonios, que son superiores a nosotros, no reciben de nosotros utilidad alguna, pues no tienen necesidades, o por sí mismos se pueden proveer abundantemente en todo lugar (ob. cit.).

Volviendo a la clasificación de los demonios, Agrippa señala tres grandes categorías: 1) la supercelestial, que sólo tiene que ver con Dios; 2) la celestial, relativa a los signos del cielo, planetas, decanos, etc. (Gregorio Tholosano distingue tantas especies de demonios como «planetas», es decir, siete); 3) la del mundo inferior: demonios del fuego, el aire, el agua y la tierra.

Ahora Bruno aborda otra clasificación según los objetos con los que se deleitan. En el ápice están los dioses autosuficientes, por debajo los que se deleitan con cantos y los que se complacen con olores.

[80] Cfr. Lucrecio, *De rerum natura,* II, vv. 650-51: «nil indiga nostri, nec bene pro meritis capitur neque tangitur ira» (ed. oxoniense). Quiere

pues está en su condición el que nosotros les afectemos buena o malamente, lo cual pueden de alguna manera exigírnoslo y acogerlo para sentirse mejor y más agradablemente; mas parece que esto en mínima medida está en conformidad con [seres] constituidos en estado tan feliz[81].

En resumen, se ha de afirmar y mantener en la mente con firmeza que todas las cosas están llenas de espíritu, alma, numen, Dios o divinidad y que el intelecto y el alma están todo enteros por doquier, mas no por todas partes hacen todas las cosas[82]. Esto lo insinuó el poeta, siguiendo la opinión de Pitágoras:

> Desde el principio el espíritu nutre desde dentro al cielo y a la tierra y al resplandenciente globo de la Luna y a los astros Titanios; e infundida por las articulaciones, la Mente conmueve a la mole entera y todo [el espíritu] se mezcla con el cuerpo. De aquí [procede] el linaje de hombres, ganados, aves y de los monstruos que el ponto cría bajo su superficie marmórea[83].

Lo mismo quiere decir el sentido de los arcanos sagrados, de todo el mundo conocido, así en el Psalmo y en el libro de la Sabiduría: «el espíritu del señor colmó el orbe de las tierras y lo que contiene todas las cosas», y en otra parte: «yo lleno el cielo y la tierra»[84].

En efecto, la sustancia corpórea difiere de esta otra sustancia —mente, alma y espíritu sublime— en que el cuerpo universal está todo entero en el todo universo, en cambio aquélla se halla toda entera en cualquier parte, constituyendo y aportando por todas partes el todo y la imagen del todo, en unos sitios más claramente, en otros más oscuramente, en unos singularmente, en otros pluralmente, de manera que todas las partículas de la materia reproducen la

---

decir que los dioses están exentos de toda necesidad, y que no les afectan nuestros méritos y la ira les deja indiferentes.

[81] Es decir, Bruno niega lo que se afirma en la frase comprendida entre «pues está en su condición» y «agradablemente».

[82] Afirmación-estribillo de toda la «filosofía nolana».

[83] Cfr. Virgilio, *Eneida,* VI, 724 y sigs. Los famosos versos de Virgilio que Bruno repite incansablemente.

[84] Cfr. *Sab.* 1, 7; y *Jeremías* 23, 24. En Nácar-Colunga se lee la siguiente traducción de la primera cita: «Porque el Espíritu del Señor llena toda la tierra y él, que todo lo abarca, tiene la ciencia de todo.» La segunda la traducen así: «¿No lleno yo los cielos y la tierra?»

especie de una misma idea y luz, así como la materia entera [la reproduce] toda entera, lo que muy bien se puede contemplar en un gran espejo, el cual reproduce una sola cosa a partir de una sola imagen y si estuviese roto en mil pedazos no menos reproduciría con todos los fragmentos la imagen íntegra[85]. Así también las diversas partes e hipóstasis del agua, separadas de la Anfitrite[86] total y universal Océano, reciben nombres y propiedades diversas, [pero] si se las hace concluir en un solo Océano, tendrán un solo nombre y una sola propiedad. Asimismo si todos los espíritus y partes del aire confluyesen en un solo Océano, realizarían una sola alma, siendo los cuales, en otra condición, muchos e innumerables. De aquí que los filósofos digan que, según su existencia primigenia, hay una sola materia, un solo espíritu, una sola luz, una sola alma, un solo intelecto.

[Mas] refirámonos ya al múltiple vínculo de los espíritus [asunto] en el que se contiene toda la doctrina de la magía[87].

El primer vínculo con el que se vinculan los espíritus es el universal, al cual se le figura como tricéfalo Cerbero —portero del infierno— atado a la [diosa] Trivia[88]; alude a la triple facultad que se requiere en el vinculante o mago: la física, la matemática y la metafísica. En la primera está la base, en la segunda los peldaños, en la tercera el ápice de la escala: la primera da cuenta de los principios activos y pasivos según género; la segunda de los tiempos, lugares y números; la tercera de los principios y causas universales. Éste es el triple hilo, difícil de romper.

---

[85] El universo aparece, pues, como el espejo roto de la Mente, que refleja con todos sus fragmentos la imagen del todo, en tanto que la Mente reproduce en espejo íntegro la íntegra imagen del todo.

[86] La nereida Anfitrite, amada de Poseidón, dios del Océano, simboliza el mar universal.

Los infinitos seres no son más que transitorias hipóstasis y metáforas del Ser-Unidad primigenio.

[87] Súbitamente comienza Bruno, con una clasificación, el arte de hacer vínculos. Conocer los demonios es sólo la primera fase, la segunda —perfección y cumplimiento de la magia— enseña al iniciado a plegar el universo con vínculos eficaces, a sellarlo en haces de conjunciones copulativas. ¿No declaró taxativamente Pico de la Mirándola en una de sus *Conclusiones Magicae* que la operación mágica no es sino enmaridar el mundo (*maritare mundum*)?

Si los demonios forman el suelo de la religión de la mente y del mundo, vemos que ahora advienen los vínculos como reescritura de ese suelo. Los vínculos —bajo Eros, gran demonio— hacen copular el Poder y la Acción del universo, disuelven la finitud de las «cosas», sacan de sus cuajos las fronteras establecidas, y, con frenesí suspendido de la Distracción Absoluta, dan nuevos rostros al universo, proyectan nuevos coágulos de lenguaje desde donde vivir de otra manera el mundo. ¿Transformar el mundo, cambiarlo? No es *eso*. De lo que se trata es de reescribirlo. *Le monde est à réinventer*!

El segundo vínculo es triple [y es] lo que se requiere en el que opera, en lo operado y en aquello en torno a lo cual la operación [versa], y ha de tener una constante fe, confianza, invocación, amor y afecto ardiente en la aplicación de los [princípios] activos sobre los pasivos; pues desde el punto de vista de los efectos, es propio del alma cambiar los cuerpos o el compuesto, mas desde un punto de vista material, es propio del cuerpo cambiar al alma. Si estas cosas no estuviesen especialmente presentes, nada se producirá por más que se intente, se mueva y se agite; de ahí que sea afortunadísimo el mago que posee mucha persuasión y en el que muchos creen[89].

El III vínculo, que es [según] el eficiente, es el número de los príncipes que, según los cuatro puntos cardinales del universo, se distribuyen para aquellas obras que son informadas por el cielo y la naturaleza. Al margen de éstos hay príncipes sin un lugar determinado para efectos voluntarios y extranaturales[90].

El IV vínculo es el alma del mundo o espíritu del universo, que une y funde todas las cosas con todas; de ahí que

---

[88] Nombre latino de la diosa griega Hécate. Su estatua de tres cuerpos y tres cabezas estaba frecuentemente colocada en las encrucijadas de tres caminos. En la rebelión de los Titanes contra Zeus le permaneció fiel; y éste la recompensó dándole el poder sobre el cielo, la tierra y las aguas, es decir, sobre la trinidad universal. Es una de las diosas más antiguas del panteón griego, y sus atributos son la antorcha, la serpiente, el látigo, el puñal, la llave y la espada. Agreguemos que ella era la diosa de la luna nueva y la protectora de la hechicería y de la magia. El perro le estaba consagrado.

Este primer vínculo expresa la copulación del mundo inferior con el superior o divino mediante el intermedio o matemático. El mago, pues, ha de actuar siempre en estas tres dimensiones fundamentales; si alguna insidia de la abstracción le reduce a una sola de ellas, su operación fracasará.

[89] El segundo vínculo es también triple: conecta con el operador (o mago), el objeto directo de la operación, y el objeto indirecto, es decir, el *tema* que recae en el objeto de la operación. Pero Bruno restringe este vínculo a los requisitos que deben cumplirse en el operador.

Al margen Bruno añade: «El segundo vínculo consiste en las obras de la voluntad.»

[90] Bruno añade al margen: «Los restantes vínculos proceden de cosas externas relativas: operaciones, medios, circunstancias y sujetos.»

Este tercer vínculo tiene que ver con la magia matemática. Los príncipes no son otros que los «gobernadores» del *Poimandres*, o dioses platodas las cosas tengan entrada en todas las cosas, como más arriba se ha dicho.

El V vínculo lo constituyen las almas de los astros y los príncipes de los lugares, de los vientos y de los elementos[91].

VI. Las almas o demonios que están al frente de los tiempos, los días, las estaciones y los propios elementos.

VII. Las almas de los reyes, de los príncipes y de aquellos que sobresalieron por alguna acción digna de celebridad, por la que llegaron a ser númenes.

VIII. Los nombres divinos y los nombres de las divinas jerarquías.

IX. Los caracteres y los sellos[92].

X. Las imprecaciones [y] los conjuros que se hacen contra las cosas inferiores por la virtud de las superiores, a fin de arrojar a los malos demonios inferiores por medio de los buenos superiores. Se les atrae con sacrificios y holocaustos, se les amedrenta con amenazas, se les excita con la virtud de los rayos y de las inundaciones.

XI. Por la virtud del triple mundo: el elemental, el celeste y el intelectual[93].

XII. Las buenas disposiciones, la castidad, la honradez, la limpieza, la abstinencia.

XIII. La adición de cultos y cosas naturales en que están escondidos aquellos espíritus que presentan alguna analogía con aquellos cuyas obras se persiguen.

XIV. Géneros de cultos según las diferencias de los demonios.

---

netarios; más bien que a los planetas parece que Bruno alude a las constelaciones del Zodiaco. En el libro II de *De imaginum.* Bruno describe decenas de talismanes para cada uno de los doce «príncipes»' astrales.

Los príncipes sin un lugar determinado *pueden* ser efectivamente los planetas, que son astros *errantes.* En cualquier caso, se tratará siempre de dioses siderales.

[91] También tiene que ver este vínculo con la magia matemática; completa al III. Los príncipes de los lugares probablemente hace referencia a los lugares del planisferio celeste. Los otros príncipes guardan relación con la magia natural; de ahí que la interpretación precedente sobre los «lugares» haya de compartir su validez con otra sobre los lugares «naturales».

[92] Véase *De imaginum.* Todo el libro versa prácticamente sobre sellos y caracteres. Además, tenemos en Bruno varios libros dedicados exclusivamente al tema de los sellos: *Explanatio triginta sigillorum, Sigillus Sigillorum,* etc. Cfr. Agrippa, *De occulta philosophia,* lib. I, cap. XXXIII; lib. II, cap. CLI. Para *vínculos* véanse los caps. XXXII y XXXIII del libro segundo.

[93] Como ya sabemos, estos tres mundos son una constante en el pensamiento de Bruno y, por lo general, en todo el hermetismo.

XV. Fuerza de las consagraciones, por lo que respecta al practicante, a la oración y al ritual.

XVI. Conocimiento de las fiestas y de los días y horas faustos e infaustos.

XVII. [Conocimiento] de los preceptos religiosos, consistentes en pureza de lugares, en abluciones, contactos, interrupciones, vestiduras, sahumerios, sacrificios, según las diferencias de asuntos y medios.

XVIII. La aplicación de los activos y los pasivos, así como de los elementos primeros o próximos, luego de piedras, metales, plantas y animales según las catorce condiciones.

XIX. Los anillos.

XX. Los artificios para fascinar.

Al margen de estos vínculos generales están aquellos que se recogen en diecisiete artículos según la doctrina de Alberto[94]; algunos de ellos han sido ya aludidos, los restantes habrán [aún] de serlo.

Sobre los vínculos de los espíritus, y en primer lugar sobre aquel que lo es por la triple razón del agente, la materia y la aplicación

A fin de que las acciones culminen en las obras, tres cosas se requieren: potencia activa en el agente, potencia pasiva en el sujeto o paciente o disposición —que es una cierta aptitud o no repugnancia o incapacidad de ofrecer resistencia (reduciéndose todos los cuales a un solo término: potencia material)—, y la aplicación debida, que se da mediante circunstancias de tiempo, lugar y las demás cosas concurrentes. Para decirlo en una sola palabra, todos estos requisitos se reducen a agente, materia y aplicación[95]. Con la falta de estos tres toda clase de acción se ve por completo impedida —hablando *simpliciter*—, pues aun cuando se dé un flautista perfecto, se ve impedido si la flauta es imperfecta, y la aplicación del uno respecto a la otra resulta inútil. Así, pues, la impotencia material pone impotencia en el eficiente e inconveniencia en la aplicación. Por esto es por lo que decimos —hablando absolutamente— que con la deficiencia de los tres se impide completamente la acción. Examinando [la cuestión] punto por punto [tenemos que] la deficiencia puede provenir ya de dos [elementos], ya de uno solamente, pero que comprende a todos [los elementos] selladamente, no ya [sólo] a uno definido, como cuando tenemos flautista•y aplicación perfectas, pero hay una deficiencia en la flauta, o como cuando tenemos flautista y flauta en perfectas condiciones, pero la aplicación se encuentra en dificultades. Mas cuando toda razón de eficiencia consiste en la aplicación, entonces la disposición del primer elemento está en conformidad con la disposición del tercero; pues a veces el eficiente no es más que el aplicador, y efectuar nada más que aplicar.

---

[94] Alberto Magno. Respecto al vínculo XIX, sobre la composición de anillos, véase el capítulo CXLVII del libro I de la citada obra de Agrippa.

[95] De este pasaje se deduce que la operación del mago tiene como espejo a la propia operación del universo. Y dicho al revés, que el universo bruniano expresa macrocósmicamente la operación mágica. La concepción mágica de la naturaleza fue declarada en el cap. XXVI del *De vita coelitus comparanda*, donde dice Marsilio Ficino: «Ubique igitur natura maga est, ut inquit Plotinus, atque Synesius...» (Véase nota 130.)

No toda cosa puede ser padecida por toda cosa, ni [toda cosa puede] actuar sobre toda cosa, sino que —como está dicho en la *Física*[96]— toda pasión se da por el contrario y toda acción se da en el contrario, y no de todos los modos, sino según cierta disposición, por lo que es conocido aquello de que «las acciones de los activos tienen éxito en el paciente bien dispuesto». De aquí se deduce manifiestamente la razón por la que el agua se mezcla con el agua y el agua se templa mediante el agua, [produciéndose este fenómeno] a causa de una similitud, conocimiento o símbolo[97]; de ahí que una vez que haya sido hecha la unión, con ningún artificio se puede separar una parte de la otra; en cambio el vino puro fácilmente acoge al agua y es acogido por el agua de manera que la unión [entre ambos] se efectúa, pero por te-

---

La potencia pasiva y la potencia activa de la cosmología bruniana encuentran su correlato mágico en el objeto sobre el que va a recaer la operación mágica, y en el operador o mago. La debida aplicación se corresponde con el Entendimiento del Universo. En Bruno es la praxis del mago la que da virtualidad a la teoría filosófica. Podemos afirmar que la filosofía de Bruno es fundamentalmente la propedéutica para una actividad que absorbe, suprime y supera el discurso filosófico. La filosofía no hizo más que insinuar la noticia de un universo poblado de demonios; el mago —la lección aprendida— transgrede el umbral del discurso filosófico en la inconcebible tarea de identificar demonios en las cosas. Su trato continuo con los espectros apareja la firma del trato indecible entre mago y demonio.

[96] De Aristóteles.

[97] *Símbolo* en sentido de convergencia, simpatía, etc.

ner en sí las partes del vino algo de calor, aire y espíritu, [por eso mismo] no poseen el símbolo de todas las maneras y, en consecuencia, no admiten mezcla en cantidades muy pequeñas, sino que se mantienen, en grandes cantidades, distintas [las partes del vino y el agua] en un compuesto heterogéneo[98], de manera que con un arte determinado pueden ser de nuevo separadas, como asimismo ocurre con el agua de mar, la cual, sublimada en cierta determinada manera y colada con vasos de cera, suelta el agua dulce; lo que no acontecería si la unión fuese perfecta. Por su parte el aceite no admite nunca mezcla con el agua, porque las partes de aceite, como si se amasen entre sí, se cohesionan y aglutinan, de ahí que ni penetren ni sean penetradas por las partes de agua. Por consiguiente, mucha atención debe prestar a la condición de las partes el que pretende mezclar cuerpos con cuerpos; pues no todas las cosas admiten mezcla con todas las cosas.

Se debe, pues, prestar atención a la disposición, composición y diferencias de las partes, ya que el todo se deja penetrar por el todo por un solo lado, mas no por otro; pues así ocurre en todas las cosas, como lo ponen de manifiesto las piedras, la madera y la misma carne, que son penetrables o más penetrables por un lado o parte que por otro [y] lo pone de manifiesto el flujo de los humores a lo largo de las fibras, pues con más facilidad se corta la madera longitudinalmente; los humores en cambio penetran con más facilidad transversalmente que longitudinalmente, ya que los poros, por estar puestos entre las fibras según un orden, admiten fístulas o meatos.

Por eso no tanto se ha de examinar la cualidad y la disposición de las partes como la condición de la forma total; pues algunas pasiones pueden ser acogidas por un sujeto sin serlo por otro, así, [por ejemplo], la parálisis causa torpeza en la mano del pescador, no en las redes, y como cierto cómico solía decir en son de burla, los fuegos del amor tuestan las entrañas, queman el corazón dejando crudo y frío el pecho.

Alguna vez ocurre que en las tormentas [los rayos] licúan la espada o el acero sin alterar en absoluto la vaina. Como le ocurrió, prodigiosamente, en Nápoles a una noble y hermosísima niña, a la que [el rayo] le quemó solamente el vello que rodea la vulva. Así mismo dicen que, quemada la madera de la tinaja, el vino queda congelado y consistente por afuera. Y muchas cosas de esta guisa suceden a causa de una oculta disposición última que tienen los átomos de esa clase de fuego, que siendo activo en un sujeto no lo es empero en otro. Dicen también que el laurel y el águila son las enseñas de generales y poetas por no tocarlas nunca el rayo, como cosas que son, al igual que los príncipes y los poetas, amigas de Apolo y Jove[99].

---

[98] En el texto: «...sed secundum adeo notabilem molem distincte servantur in heterogeneo composito».

La razón por la que no a todos los hombres les sucede lo que a aquella niña [de Nápoles] se halla en que no todos tienen la misma complexión y temperamento ni admiten la misma cualidad de espíritu[100]. Algunos poseen un alma de tal suerte que impiden las lluvias [y] mandan sobre vientos y otros fenómenos meteorológicos. Así también hay que referir a ciertas complexiones las cosas admirables que acontecen en los cuerpos, algunas lo son por privilegio de la especie entera, otras empero por cierta prerrogativa de los individuos, a causa de las innumerables diferencias que en ellos se dan.

Los magos, como mendigando efectos de virtudes, se contemplan por eso en especies e individuos de tal suerte; y los generales providentes no ponen al frente de los ejércitos ni adoptan como ministros de la milicia a cualesquiera nobles, amigos o a estimados, sino a los más afortunados y a aquellos que habitualmente esquivaron determinados peligros con más fortuna. De manera semejante juzgan que llevando suspendidas o portando o aplicando de otra manera ciertas plantas y minerales, gozan de ciertas prerrogativas de virtud, de manera que los generales, protegidos por la corona de laurel, no temen el rayo.

---

[99] Son numerosos los escritos en los que se relacionan los más diferentes objetos —diferentes para nuestra mentalidad— por supuestas simpatías. Michel Foucault en *Las palabras y las cosas,* cap. II Siglo XXI, 1968, Madrid, hace referencia a estos aspectos y cita algunas obras de un período ligeramente posterior al tiempo en que vivió Bruno.

Agrippa no deja, por supuesto, de confeccionar prolijas tablas de simpatías. Por lo que toca a metales y piedras tenemos las siguientes simpatías, en relación, obviamente, con la central planetaria de energía de donde les proviene su virtud y su poder. Al Sol le corresponden el oro y el jacinto; a la Luna la plata y la esmeralda; a Marte el hierro y la amatista; a Júpiter el estaño y el berilo; a Venus el cobre y la cornalina; a Mercurio el mercurio y el topacio; a Saturno la calcedonia.

[100] En el texto: «Quod attinet vero ad homines, quibus omnibus non item accidit quod illi puellae, stat ratio in eo quod non omnes sunt eiusdem complexionis et temperamenti, et eamdem spiritus qualitatem admittunt.» La traducción literal es: «Por lo que atañe empero a los hombres, a todos los cuales no les ocurre lo que a aquella niña, la razón se funda en el hecho de que no todos son de una misma complexión y temperamento, y [no todos] admiten una misma cualidad de espíritu.» Interprétese «hombres», obviamente, como seres humanos.

Con esto tiene que ver el que algunas cosas sean venenos para determinados animales, como la cicuta lo es generalmente para el hombre, la cual es [sin embargo] por lo común alimento muy agradable, de suerte que todas las cosas engordan por ella. De manera análoga se debe especular, según las especies varias, sobre los diferentes alimentos, venenos y antídotos. De ahí se deduce un no mediocre principio de magia y medicina con el que distinguir las diferencias de organismos y clases de enfermedades y de salud, y los principios [que intervienen] —mediante la aplicación de las [cualidades] extrínsecas— en el cambio o en la conservación de hábitos o disposiciones[101]. El alquimista sabe cómo el agua fuerte[102] actúa sobre cosas duras como el hierro, la plata, el bronce y cómo su actuación es, en cambio, muy pequeña sobre el oro y el plomo; sabe asimismo con cuánta rapidez el mercurio sorbe el aceite, al que el oro no repudia ni rechaza. Además la semilla o el jugo de la verbena tienen un poder muy eficaz para deshacer la piedra de la vejiga, en cambio son, al parecer, mínimamente violentos con respecto a la carne, el hueso, la piel y otras partes del cuerpo.

Hay quienes refieren la razón de estas cosas a la anchura o la estrechez de los poros, lo que fácilmente estaría dispuesto a conceder en algunas cosas, pero en las más y principales —al igual que en todas las enumeradas—, es mínimamente verdad. Pues la mayor anchura de poros no es razón para que el agua fuerte penetre por un lado mejor que por otro; al igual que aquel espíritu de la verbena, que siendo contrario al cálculo [vesicular] no lo es sin embargo a la carne y los huesos, pese a ser más anchos los poros de éstos. ¿Y qué decir del diamante, que no pudiendo ciertamente dividirlo el espíritu del fuego, [espíritu éste] el más sutil y el más penetrante de los cuerpos, sin embargo logra penetrarlo la sangre del macho cabrío?

Por consiguiente hay que mantenerse en aquella razón general: que no todas las cosas son padecidas por todas y que no todos los efectos convienen a todas las cosas según unas mismas diferencias; y la razón de ello se ha de deducir de los propios efectos y casos investigándola apropiadamente. Pero no se les ha puesto nombres a estas diferencias o formas ocultas, ni son tan sensibles que se dejen captar por el ojo o por el tacto, ni son tan racionales las cosas que definidamente proceden de las diferencias y el origen de los ojos y el tacto, que podamos decir sobre ellas qué cosa sean[103]. A causa de ello juzgamos que ni siquiera es cosa fácil para los demonios tratar de ellas, si es que pretendiesen definir con nosotros y con nuestras palabras y sentidos las cosas que se designan mediante nuestras palabras.

---

[101] En el texto: «Unde non modicum principium est magiae et medicinae ad distinguendum de differentiis compelxionum et rationibus morborum et sanitatis et principiis mutandorum habituum seu dispositionum, vel eorundem servandorum, per applicationem extrinsecorum.»

[102] *Aquafortis*.

Vínculo segundo, por la voz y el canto

La segunda clase de vínculos procede de la conformidad de números con números, medidas con medidas, momentos con momentos[104]; de ahí provienen aquellos ritmos y cantos que se asegura tienen la mayor eficacia. Por ello a unos les afecta más la harmonía trágica, a otros la cómica, a algunos

---

[103] En el texto: «Differentiis vero istis occultis seu formis nomina non sunt imposita, neque sensibiles sunt ut ad oculum vel tactum veniant, neque rationabiles quae ab oculorum et tactuum diferentiis atque origine definit eliciantur.»

[104] En los siguientes capítulos. Bruno jerarquiza los vínculos según el triple mundo de la mente humana: el sensorial, el imaginativo y el intelectual.

Bruno dedicó otra obra a los vínculos; sólo nos ha llegado fragmentariamente, pues Bruno no debió avanzar más en su redacción, y se encuentra precisamente junto al *De magia* en el manuscrito Noroff. Su título es *De vinculis in genere*. Expone «treinta vínculos» que muy bien podrían corresponderse con las «treinta sombras», «treinta sellos», «treinta estatuas», etc., de sus artes de la memoria. De este modo tendríamos que para Bruno el arte de la memoria sería una suerte de culminación de la magia y que, cuando menos, las imágenes talismánicas que Bruno fabrica en esas artes constituirían vínculos mágicos para conectar entendimiento y cosmos. Cuando lleguemos a *Imágenes* discutiremos este aspecto que, en nuestra opinión, evidencia el carácter mágico de sus artes de la memoria. Es algo que, por otro lado, Bruno no niega, pues *Imágenes* es su empresa hermética más expresamente mágica, más capaz de servir como praxis a su religión del mundo y de la mente.

En *De vinculis* la fuente de los vínculos la pone Bruno en la *Mens* divina; ella es el Amor y la Belleza que vincula. Distingue cuatro círculos: el de la *Mens,* que es inmóvil *per se*; el del *Anima,* móvil *per se*; el de la Naturaleza, móvil *in alio non ab alio*; y el de la materia, móvil *in et ab alio*. Distingue los vínculos según los dioses o arquetipos a que hacen referencia. Palas-Minerva, Marte, Venus, Cupido, Saturno; los clasifica asimismo, como en *De magia*, según los diferentes sentidos, la imaginación todas en general y a unos pocos [les ocurre] como cuentan de cierto general bárbaro, el cual dijo que a la audición de instrumentos musicales manejados con gran artificio él anteponía el relincho del caballo; esto mismo nos convence de que era claramente indigno de ser hombre.

El canto no lo entendemos solamente según el tipo harmónico, sino según una significación más general, pues algunos han experimentado que los cantos o canciones más poderosos parecen aquellos que presentan más disonancias que consonancias[105], y así poco más o menos era el alma de aquel salvaje al que con tanta facilidad podían conmover los números del relincho equino. Por lo que se refiere a la harmonía sensible de los ojos [digamos] que con unos números el alma equina se vincula al amor, con otros el alma humana, con otros el alma canina, de modo que se dan diferentes bellezas según que es varia la condición de cada una de las especies. Al igual, por tanto, que en el refrán del *asno y la lira,* no todos los cantos son adecuados para todos y de la misma manera que diferentes cosas mágicas atan a diferentes espíritus, diferentes harmónicos atan a almas diferentes.

Estos vínculos no son solamente tenaces por percibirlos el alma —o por tener entrada en ella— a través del oído, así como el son de Marsias y Psyllo[106] es muy eficaz en la serpiente, sino que incluso también se realizan efectos de vinculación con un velado susurro que ni siquiera llega a vincular la cosa [pero que lo realiza] mediante la analogía de espíritu con espíritu, de vinculante con vinculado; pues no siempre los encantados oyen las voces de los encantadores, o les afectan tan pronto como las oyen sensiblemente.

Con esto concierne el que los números o aspectos de una voz confundan y debiliten los números de otra voz; de ahí que si alguien vio el lobo que vulgarmente llaman lobo cerval, al punto, atado por el espíritu de aquél, pierde la voz

---

y el entendimiento. Lo más relevante de esta obra es la manifiesta erotización que experimentan los vínculos. «La liberación del semen —afirma— debilita los vínculos, con la retención [del semen] se tensan los vínculos... La continencia es el principio de vinculación...» Distribuye en el entendimiento, el alma y el cuerpo las tres clases de amor: el divino, el humano y el ferino. Volviendo al tema del amor, Bruno no tiene el menor reparo en hacer una apología de la masturbación, así cuando dice que el primer tipo de amor es el físico o natural, el segundo el abstracto o matemático; y es el amor del eremita o del que se masturba («et est amor heremitae seu masturbantis»).

[105] Hoy diríamos: música concreta o dodecafónica.

[106] Es decir, el son de la flauta.

y no puede fácilmente articular palabra. Y cuentan que el instrumento hecho con piel de cordero pierde completamente el sonido si está junto a un atabal hecho con piel de lobo, aun cuando se le aporree fuertemente, ya que el espíritu, que igualmente está en la piel del muerto, es capaz de vencer y refrenar al [otro] espíritu por la comunicación de antipatía y de predominio que existía mientras estaban vivos. Si esto que cuentan es o no verdad, no lo he comprobado; presenta, sin embargo, verosimilitud y racionalidad, la cual empero no procede por entero de una proporción que se dé entre la vida y la especie [del uno] y la vida y especie [del otro], ya que también el asno teme al lobo no menos acaso que la oveja, expuesto al igual que ésta a las asechanzas del lobo; no osbtante si se confecciona un atabal con su piel vencerá por el mayor espesor de la piel, a no ser acaso que se golpee el atabal [hecho con piel] de lobo con iguales impulsos.

Con esto concierne también el que nunca resulten consonantes las liras hechas con nervios de oveja y las hechas con nervios de lobo. También muchos saben cómo si dos cítaras o liras tienen una misma afinación y se pulsa una de ellas estando cerca de la otra, la harmonía de la una se transfiere no sólo a las cuerdas consonantes de la otra, sino incluso igualmente a las cuerdas pulsadas[107]; y esto es harto razonable. De ahí también procede que el alma de uno se sienta afectada por la presencia de otro, de modo que surgen amistades indisolubles a causa de una voz, ademán u otra especie similar. Hay [personas] a las que odiamos sin razón tan pronto las vemos, como a otras [tan pronto las vemos] las amamos sin causa; y este amor y odio a veces son recíprocos, a veces empero no, y ello acaece por predominar la especie afectiva del uno sobre la del otro, viéndose impedida la especie afectiva de éste por la diferente especie del otro, así como las especies de un cachorrillo y de una avecilla nos atraen afectivamente hacia ellos, pero, golpeándolos, nos huyen con temor y nos odian.

A este género pertenecen las súplicas y los ruegos, con los que se requiere a los grandes y a los príncipes, cuando no logran efecto alguno ni las razones ni los pretextos de honradez y de justicia alegados; ante los que a veces más poder tienen las palabras de un necio o bufón, a tal punto que en ocasiones los más prudentes suelen atraerse la voluntad de los príncipes por medio de palabras de esta suerte como más apropiados vínculos; así ocurría, como es sabido, con el pontífice Julio III, el cual arrojaba [fuera de su presencia] y arruinaba a los que le venían con lloros, súplicas y lágrimas; pero si alguien se le acercaban a besarle los pies con algún chiste u otra gracia, podían pedirle todo lo que desearan.

---

[107] En el texto: «sed et aequaliter motas conmigrabit».

Por eso [también] concierne al arte del encantamiento y a aquella especie de vínculo del espíritu —que se manifiesta mediante cantos y poemas[108]— todo cuanto hacen los oradores a fin de persuadir, disuadir o de mover las voluntades; [éstos] ciertamente olvidaron la segunda parte de su arte y permiten que esté escondida en el seno de magos, filósofos o astutos políticos; sobre ella, sin embargo, Aristóteles trató ampliamente en la *Rhetorica ad Alexandrum*, reduciéndola a dos capítulos; en el uno [invita a] que el encantador considere qué le conviene y le va bien, en el otro qué le guste [o] agrade en el encantamiento, habida cuenta de su carácter, estado, complexión, utilidad, [pero] no es éste el lugar para aducir y descubrir todas estas cosas[109].

---

[108] Cfr. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic,* págs.19, 22. Ficino tenía la costumbre de cantar himnos órficos, acompañándose probablemente con la *lira de braccio.* De este modo creía contrapuntar, como un eco, la música de las esferas planetarias, con vistas a conciliarse, por simpatía, los favores y el *spiritus* de los diferentes dioses planetarios. Walker cree que la magia incantatoria y aural que Ficino describe en su *De vita coelitus comparanda* se corresponde con estas monodias órficas. En las *Conclusiones Orphicae* Pico afirma que «en magia natural nada hay más eficaz que los Himnos de Orfeo, si se les aplica una música adecuada, y disposición del alma, y las otras circunstancias que el sabio conoce». También según Pico, la utilidad que los Himnos de Orfeo reportan al mago natural es similar a la que proporcionan los Salmos de David al cabalista.

La vinculación por la música presenta una marca claramente pitagórica. Todas las harmonías, ritmos y melodías beben su esencia —numérica— de la Unidad inefable. En el universo convertido en la infinita cítara de Apolo el mago es el encargado de poner en sintonía la *música mundana* y la *música humana.*

[109] Sobre Fabio Paolini y su libro *Hebdomades,* en que es asunto central la oratoria mágica, basada en Hermógenes, Ficino, las «estatuas» del *Asclepios* y la *Accademia degli Uranici* que fundara en Venecia en 1584, véase D. P. Walker, ob. cit. y F. Yates *El arte de la memoria,* cap. 7.

Tercer género de vínculos, por la vista

También por la vista se vincula el espíritu, como ya ha sido señalado por todas las partes, siempre que las formas comparezcan ante los ojos de una u otra manera. De aquí que las fascinaciones activas y pasivas nazcan de los ojos y por los ojos entren; de ahí aquello [del poeta]: «No sé quien fascina con sus ojos a mis tiernos corderos»[110].

Asimismo la especie de lo hermoso hace saltar el afecto del amor; [la especie] de lo contrario [hace saltar el afecto] del odio y la abominación. Y a través de las afecciones del alma y del espíritu algo se infunde en el propio cuerpo, que se halla bajo el gobernalle del alma y la dirección del espíritu. Hay también otras especies de afectos que entran por los ojos y al punto afectan de alguna manera al propio cuerpo; así, pues, algunos rostros tristes —como siendo las causas manifiestas— nos llevan a la tristeza, a la compasión, al pesar.

Hay otros que introducen por los ojos en el alma y en el cuerpo las peores impresiones, pero no conmueven por aquellas cosas que podríamos pensar, sino que lo hacen, y muy eficazmente, por la variedad del espíritu y el alma; ya que, aunque una sola alma hay en todo el cuerpo, y todos los miembros sirvan a una solamente, sin embargo, por ser un espíritu entero el que vivifica al todo, al alma entera y a las partes del todo, por eso la razón de muchas afecciones espirituales hay que referirlas a algo diferente que en nosotros conoce y vive, al cual le afectan y perturban cosas que a nosotros mínimamente nos afectan y perturban. Y a veces nos alcanzan y dañan más perjudicialmente cosas cuyos golpes no sentimos que [otras cosas] cuyos golpes sentimos; así mismo [a veces] la visión de muchas cosas y la introducción de especies a través de los ojos no producen sensación perturbadora en las potencias sensitivas externas y abiertas, pero llegan a afectar incluso letalmente cuando entran más profundamente, habiendo de referir su sentido inmedidato al espíritu interno como si [se tratase de] otro sentido y animal. Por ende no nos opondremos con ligereza a algunos platónicos y a todos los pitagóricos, que asignan a un solo hombre muchos animales como por sí mismos vivientes[111]; muriéndose a veces uno o el primero de ellos, los otros [empero] por largo tiempo sobreviven.

---

[110] Cfr. Virgilio, *Égloga*, III, v 103.

Por eso es patente la estupidez de quienes juzgan que solamente nos dañan y afectan las especies visibles de aquellas cosas que a las claras perturban el sentido y el ánimo; piensan de manera semejante a alguien que creyese que sólo le dañan los golpes que siente o que siente más, pese a que, sin embargo, hayamos experimentado que la punzada de una aguja o de una espina que pellizca la piel inflige más molestias y dolores que una espada que nos atravesase de parte a parte, cuyos efectos más graves sentimos más tarde, no teniendo sin embargo sensación de la lesión en el momento en que penetraba las partes del cuerpo. Así, en verdad, muchas cosas entran furtivamente por los ojos y cautivan los espíritus para ruina del alma, aun cuando no sean más que objetos ligeros los que introduzcan la perturbación. Así la visión de ciertos gestos, afectos o movimientos nos impulsa a llorar; para algunos el espectáculo del derramamiento de sangre ajena o la incisión de un cadáver les provoca un desvanecimiento. La causa de esto no es ninguna otra más que la afección que vincula por medio de los ojos.

El vínculo cuarto se da por la fantasía

La función de la fantasía es ciertamente acoger y contener, componer y dividir las especies aportadas por los sentidos; ello sucede de dos maneras: por una parte, en virtud del arbitrio o elección del que imagina, cual es el oficio de poetas y pintores y de los que componen apólogos, y, de una manera general, de todo el que racionalmente compone especies; por otra parte [cuando se imagina], fuera de arbitrio y elección. Y en este caso sucede de dos maneras: ya por una causa electiva y voluntaria, ya [por una causa] que actúa desde fuera. Y en este caso ocurre de dos maneras: ya mediatamente, como cuando alguien introduce perturbaciones por medio de voces o espectros, por la vista o por el oído; ya inmediatamente, como cuando un [ser] espiritual, racional o

---

[111] Bruno, junto con los pitagóricos y con algunos platónicos, propone una concepción del hombre como *dónde*. La real *especulación* del hombre es precisamente su *convertibilidad a todo*, su ser el punto de encuentro de las fuerzas del universo. El hombre pasa así a ser la *diversión* de su rostro. Todos los rostros, todas las máscaras están en él; sólo falta que las *actualice*.

demonio actúa sobre la fantasía durante el sueño o incluso en la vigilia, conmoviendo de tal suerte las especies internas, que parece que son los sentidos externos los que captan algo. De ahí que a algunos energúmenos les parezca que están viendo [con sus ojos] ciertos espectáculos y que están oyendo voces y frases, juzgándolas como verdaderamente insinuadas por los sujetos exteriores, por lo que muy importuna y tenazmente aseguran haber visto y oído cosas verdaderas, no siendo ciertamente su sentido el que los engaña, sino su razón; pues lo que oyen, oyen; lo que ven, ven; sin embargo, aquello que el sentido interno les presenta mediante una especie imaginable, ellos creen que es un sonido exterior que oyen por los oídos y que es una forma exterior que ven con la vista y opinan que las representaciones de los sentidos externos son las propias cosas. Y ocurre de tal suerte que ni siquiera quieren que los circunstantes los lleven a un sentido más sano, sino que prefieren más bien llevar a éstos a su propia imaginación, considerándolos, en verdad, sordos y mudos; y los médicos ponen estas cosas en relación con la *manía* y la melancolía, que ellos mismos llaman *sueños de despiertos*[112].

Y, además, no se halla en este vínculo solamente el principio material, cual lo cree la muy grosera e importuna ciencia de algunos médicos vulgares, ni solamente el eficiente del género diabólico y demoníaco que, por su parte, ven algunos teólogos; sino que ambos concurren[113]; desde un punto de vista material, el humor melancólico ciertamente, al cual llamamos taberna y baño de los demonios saturnales[114] y también, como causa eficiente y moviente, el propio espíritu demoníaco[115], siendo la sustancia de éste no del todo incorporal, ya que parece que los demonios están dotados de muchos afectos animales y [aun] de los más graves, sino más bien espiritual a la que la natura ha dado un cuerpo más sutil y menos accesible para los sentidos[116]; se ha dicho que en este género de animales [demoníacos] se encuentran no menos especies de las que hay de vivientes, compuestos y sensibles[117]. Por eso, así como un alma definida acude a una semilla definida expuesta convenientemente en un lugar definido, o produce o hace emerger, como sacándola de sí misma, una forma determinada de animal o viviente, de manera que de aquella semilla nazca la oliva, de ésa el perro, de ésta el hombre, asimismo según su complexión en un cuerpo nacen unas cosas más adecuadamente que otras, por lo que el poeta [dijo]: «Aquí las mieses, allí más felices acuden las uvas»[118]. Así los buenos o los malos espíritus y principios de intenciones nacen, como en campo propio y de semilla propia, a partir de un determinado temperamento y complexión, destemplanza o perturbación del corazón o del cerebro o del espíritu animal. De ahí que resulte una consecuencia de reciprocidad entre los cuerpos y las almas respecto al género de existencia, según la que llaman subsistencia y diferencia sustancial y específica[119]. Así es que el acercamiento o la llegada de otros espíritus, a causa de algunas complexiones accidentales o de sujetos añadidos al cuerpo, ocasiona el predominio del espíritu furioso, al que se le puede quitar de en medio ya por el encantamiento retórico y por la persuasión del amigo o del médico, de manera que se restablezca el espíritu invadido, ya con la evacuación o expulsión de la materia perjudicial por medio de

---

[112] Véase el tratado sobre la melancolía de Robert Burton, *Anatomía de la melancolía,* escrito no mucho después de la ejecución de Bruno.

[113] Bruno, pues, asimilia el demonio al eficiente, al principio de animación de las cosas, que se ejerce sobre la materia. El médico que trata de explicar las enfermedades con sólo razones materiales obra, según Bruno, de forma reduccionista.

[114] Saturno —Dios del Tiempo— era, en efecto, el planeta que activaba la melancolía.

[115] La versatilidad de la enfermedad confirma la corporeidad del demonio —eficiente de la enfermedad. Si no fuese corporal, no habría *razón* que justificase las variaciones de una misma enfermedad en un mismo

---

sujeto. Algunos podrán reprochar a este modo bruniano de pensar que «exterioriza» fuera del *hombre* lo que éste tiene dentro, cuando la verdad es que esa oposición exterior-interior, tratándose del hombre y *sus* aconteceres no tiene el menor sentido.

[116] En el texto: «qui cum non sit omnino substantia incorporea, quandoquidem multis affectibus animalibus iisque gravissimis praediti videntur daemones, quamvis substantia spiritualis, cui subtilius et minus sensibus pervium corpus est a natura tributum...».

[117] En efecto, tan pronto como se acepta que los demonios constituyen el eficiente que comunica vida y movimiento a la materialidad de las cosas, tan pronto como se advierte en ellos convertibilidad infinita de lenguajes *sui generis*, hay que concluir que el número de sus especies es infinito.

[118] Cfr. Virgilio, *Geórgicas*, I, 54.

[119] En el texto: «Unde mutua quaedam consequentia est, ut talia corpora tales animas, tales animae talia corpora in consistentiam producant, iuxta substantialem, quam appellant, et specificam differentiam atque subsistentiam.» Es la diferencia específica sustancial —procedente del Entendimiento del universo— la que, en correlación con las «disposiciones materiales», determina los seres.

fármacos purgativos, ya por medio de adecuados alimentos joviales, solares[120] y otros congruentes con la vida humana, de manera que suministren al alma una materia mejor, o que mitiguen y atemperen aquella mala que a veces pasa al organismo. Así ni el espíritu persigue estas obras vitales y animales [sin el cuerpo], ni el cuerpo las adopta sin el espíritu; por eso para la constitución de estas cosas, sea ésta buena o mala, sea según la esencia de una especie o fuera de la esencia de una especie, se requieren, genéricamente, un principio material y un [principio] formal o eficiente[121]. Es asaz razonable que para la curación de las perturbaciones de la fantasía y para la liberación del sentido interno atado de tal suerte, baste simplemente con una purgación de humores y con un simple régimen de vida; no por eso se concluye como concluye cierto médico de la gordísima Minerva[122] —que en el libro titulado *De occultis naturae miraculis* soltó más necesidades que letras y sílabas pudo escribir—, el cual, basándose en el hecho de que mediante la evacuación y retirada de los humores se puede arrojar a tales espíritus con admirable y desenvuelta ordenación de pensamientos de esta clase, concluye que los espíritus no son nada más que humores[123]; de ahí que lo mismo podríamos decir de su excelencia, que a tantas almas obligó a salir de sus cuerpos con el empleo de purgantes, a tal punto que considera que el alma misma es meramente humor o excremento; o bien si la falta de comida o de bebida le obliga a abandonar su casa y patria a causa de su ignorancia en medicina y en los colores y las voces que manifiesta la naturaleza, juzguemos que él no es sino del género de cosas que expulsan[124].

---

[120] Típica clasificación planetaria de los alimentos en el Renacimiento. Se suponía que los caracteres de los planetas se difundían por determinados objetos, enfermedades, temperamentos, etc., del mundo inferior.

[121] A este último principio de las cosas es al que Bruno da un carácter demoníaco.

[122] Conjeturo que este «médico de la gordísima Minerva», sobre el que se cebará Bruno, no es otro que Cornelio Gemma (1535-1577), médico belga, catedrático en la Universidad de Lovaina, que también se dedicó a la astronomía. Entre otras obras publicó la *Cosmocritice seu de naturae divinis characterismis,* Amberes, 1575.

[123] En el texto: «qui ex eo quod per secessum et humorum vacuationem tales spiritus cum eiusmodi miris intentionibus liberis et ordinatis expelluntur et extruduntur, concludit eos nihil aliud esse quam humores».

[124] Hemos traducido en este caso, para facilitar la inteligencia del texto, «secessum» por *purgante.*

Cuando acontezca vincular y obligar al sentido según todos estos modos, el médico o mago ha de insistir sobre todo en el poder operativo de la fantasía; pues ésta es la puerta y entrada principal para todas las acciones, pasiones y afectos que se encuentran en el animal[125]; y la vinculación de ésta ocasiona la vinculación de aquella potencia más profunda que es la cogitativa.

Sobre el vínculo quinto, que procede de la [potencia] cogitativa

El vínculo de la fantasía es por sí mismo ligero a no ser que lo refuerce el vínculo de la [facultad] cogitativa. Pues aquellos espectros que vinculan y atan el alma del idiota, del necio, del crédulo y del supersticioso ocasionan risa y desprecio en el ingenio sobrio, bien nacido y disciplinado, que los toma como vanas sombras. Por ende, todos los operadores o magos o médicos o profetas nada realizan sin una fe previa, o según los números de una fe previa[126]. (Aquí entendemos fe según su acepción más universal, que comprende a todas y a cada una de ellas.)

Ésta es estimulada tanto cuando se da de antemano una disposición y ordenación de las potencias, como cuando procede de una perturbación de las potencias. Gran fuerza tienen las cadenas que salen de los labios del elocuente, de manera que a partir de la especie [del elocuente] nace y se mantiene una disposición determinada en la imaginación, la cual [imaginación] es la sola puerta de todos los afectos internos y es el vínculo de los vínculos. De aquí la sentencia de Hi-

---

La oscura sintaxis de este párrafo acumula sarcasmos sobre el médico de la gordísima Minerva. Emplearemos formas silogísticas para indicar las *conclusiones* de Bruno. 1) Los «purgantes» arrojan a los espíritus fuera del cuerpo; su excelencia el médico ha arrojado a muchas almas fuera del cuerpo de sus pacientes; luego su excelencia es un «purgante»... 2) La ignorancia en medicina acarrea penuria de comidas y bebida, la penuria obliga a su excelencia a salir fuera de su país, luego la ignorancia es de las cosas que arrojan, dentro de cuya condición, como purgante, se encuentra el médico de la gordísima. 3) Aún incluso se podría captar otro sarcasmo de tipo escatológico, etc.

[125] Véase *De imaginum*.

[126] Es decir, según los modos de una fe previa.

pócrates: «el más eficaz de los médicos es aquel en el que la mayoría confía», y vincula a la mayoría ora por la palabra ora por la presencia ora por la fama. Y esto no sólo tiene fuerzas en la medicina, sino también en cualquier género de magia o en otro título de poderes, siempre que por algunos medios pueda llevar el que opera la fuerza de los vínculos sobre la imaginación que ha de ser movida.

También los teólogos creen, conceden y predican que aquel que por sí mismo podía hacer todas las cosas, no podía curar a aquellos que no creían en él, habiendo de ser referida la causa de esta impotencia a la imaginación, a la que no fue capaz de vincular[127]. Pues los compatriotas —que conocían su humilde educación y linaje— despreciaban y se burlaban de [aquel] médico divino; de ahí aquello de que «nadie es profeta en su patria». Por eso a algunos les resulta más fácil vincular a aquéllos entre los cuales es menos conocido, así como hacerlo por la reputación y el aparato de la fe, cuyo poder respecto al alma en cierto modo dispone, franquea, explica, como si abriese las ventanas para recibir el sol, que antes tenían cerradas, da acceso a aquellas impresiones que persigue el arte del vinculador[128], infundiendo los siguientes vínculos: esperanza, compasión, temor, amor, odio, indignación, ira, gozo, paciencia, desprecio de la vida, muerte, fortuna y todos aquellos cuyo poder va del alma al cuerpo.

Considerar empero las especies de vínculos enumeradas después de la fe y la reputación no es asunto de una especulación muy profunda. Y por lo que atañe a las más espirituales potencias del alma —la memoria, la razón, la experiencia, el intelecto y la mente— no es cometido de la presente especulación el indagarlo, si bien los actos de aquellas potencias no redundan en el cuerpo ni lo alteran, pues todo cambio tiene su origen en las potencias anteriores a la cogitativa, aun cuando sus efectos procedan principalmente de la facultad cogitativa[129]. De ahí que toda la fuerza mágica activa y pasiva, y las especies, estén sometidas en tales términos a los vínculos mágicos y, como también Plotino lo afirmó[130], tanto los sabios como los necios pueden ser vinculados mediante los principios naturales que consisten en aquellos [mencionados], a no ser que quede en el sujeto algún principio que sea capaz de arrojar y resistir a las eyaculaciones mágicas. Puesto que, como más arriba se ha dicho, no todas las cosas penetran todas las cosas, ni todas se mezclan con todas, así como el aceite no admite mezcla de agua.

---

[127] Véase *Mateo*, 13, 58; *Marcos*, 16, 14, etc. Entrando de lleno en la heterodoxia, Bruno califica a Cristo de mago, y que por magia produjo sus milagros. La Iglesia rechazó esa doctrina, pero no se definió respecto a los Apóstoles, los cuales pudieron haber obrado maravillas por concurso mágico.

[128] Recuérdese el pasaje de la *Cena*, con el que encabezamos esta traducción, en el que Bruno se presenta a sí mismo en boca de Teófilo.

Así lo atestigua Plotino sobre sí mismo y Porfirio lo confirma en la *Vita Plotini* [cuando cuenta] que los maleficios con los que un cierto egipcio trataba de vincular y maleficiar a Plotino se volvieron contra el propio autor[131]. Y queden estas cosas dichas *Sobre los vínculos* genéricamente.

---

[129] En el texto: «sed tota immutatio originaliter est in potentiis ante cogitativam, effective autem et principaliter a cogitativa». Es decir, desde el punto de vista de los efectos, y como su principio, los cambios proceden del entendimiento, si bien su origen se halla en las potencias preintelectuales: los sentidos y la imaginación.

[130] Cfr. *Enéadas*, IV, 4, 43: «Pero ¿cómo influyen sobre el hombre sabio la magia y los brebajes? A su alma, desde luego, no llegan los efectos de la magia, puesto que su razón es impasible y no cambia en modo alguno de opinión. Sufrirá, no obstante, por medio de esa alma irracional que le viene del universo; o, mejor aún, será esa alma la que sufra en él.» En el epígrafe 43, dice: «Únicamente la contemplación escapa al encantamiento, porque nadie ejercita el encantamiento consigo mismo. Se trata aquí de un solo ser, ya que es también él mismo el objeto que contempla.» Más adelante: «Podrá decirse tal vez que las acciones bellas escapan al encantamiento, ya que, de no ser así, tampoco escaparía la contemplación, que se refiere de hecho a las cosas hermosas.»

Unas líneas después Plotino irrumpe con una afirmación que hará, en el Renacimiento, de la magia una consecuencia platónica, y del universo un universo mágico. A ella ha hecho referencia Bruno. Dice Plotino: «Tal es la acción de la magia de la naturaleza.» El mago será el hombre que se enchufará a la central de energia infinita del universo; la naturaleza hecha la Gran Maga, el Gran Demonio, se propone al hombre como objeto de la religión del Mundo y de la Mente.

[131] Marsilio Ficino, de quién probablemente toma Bruno la anécdota, dice así en su *De vita coelitus comparanda*: «Porfirio, cuando relata la vida de su maestro Plotino, confirma que tales cosas pueden realizarse [es decir, infligir daños o atraer felicidades por medio de imágenes talismánicas]. Y cuenta que el mago Olimpio, astrólogo egipcio, intentó, en Roma, cosas de esta suerte contra Plotino, esforzándose en alcanzar con influencias malas (*siderare*) a Plotino por medio de imágenes o cosas de este género. Mas sus designios se volvieron contra su autor a causa de la excelencia de alma de Plotino.»

III

MEMORIA

Reforma de la mente y memoria mágica

I

Hechos los preparativos, sobre las mesas del banquete —cena de cenizas, de sombras, de sellos y vestigios— oro solar en los cubiertos. Verso cósmico del día. Y en los platos de plata, la lunática Hécate. Luz de lo trivial. Sobre las mesas los metales y las gemas y las flores de los astros. Ambar gris y champaca ritman sus aromas con el incienso y el almizcle. Pronto llegarán los alimentos: joviales y venéreos, solares y marciales, viandas de Mercurio, Saturno y el cinturón constelado del Zodiaco. Es el banquete de «no se sabe».

Blanco de papel en los manteles exhíbense bordados —encarnadas escrituras—. En este ángulo se inscribe el robo de Prometeo. Vedle con la figura de barro —con la *figura* del mundo inferior— robando arte y ciencias al Padre de las luces y los fuegos. Con rara magia, por rara analogía, raros presentes arrebata. Ved cómo un poco más allá, picado en su soberbia, sube Faetonte la escalera que lleva al alcázar del Sol. El magnánimo Apolo —sobre el solio de los tiempos— lo reconoce como a hijo e, ignorante de la futura ruina, quiere complacerle. Siquiera por un día aspira Faetonte a conducir el carro del Sol y gobernar el universo. Loco atrevimiento. Las Horas descorren el alba, ponen en fuga a las estrellas y aparejan los corceles. Pirois, Eetón, Flego y Heo, ya en el panorama celeste indómitos caballos, desmienten el rumbo del día. Las frías estrellas del Septentrión no pudiendo soportar el calor, se arrojaron al agua. Al propio Dragón, vecino al Polo y al hábito del frío, le despertó el ardor insufrible. Árboles, campos, ciudades, bestias y hombres son pasto consternado de las llamas. Y en el dorso de la tierra se marca la derrota de la cal. Salvaguarda del orden, Júpiter arroja un rayo certero al osado joven y, dice Ovidio, «cual cae una estrella, así cayó Faetonte desmayado sobre la Tierra. Le recogieron Erídano y las ninfas de Hesperia para darle sepultura; y sobre ésta pusieron el siguiente epitafio: Aquí yace Faetonte, que conducía el carro de su padre el Sol. Desdichado en su empres, le justifica al menos su decisión valiente.»

Más allá, en otro ángulo de la mesa, la figura de Ícaro precipitándose del cielo al mar; al Sol quiso volar y el Sol derritió su plumaje de cera. Una vez más el fracaso del fuego en el agua halla descanso. Ved también a Narciso desoyendo a Eco, atento sólo a su reflejo; en el agua muere y se transforma el reflexivo joven.

Hacia este lado se ve el río del Leteo. Se mojan en él los argonautas que van a la búsqueda del vellocino de oro. Después, finamente bordado, un laberinto, el de Creta, y el astuto Teseo matando al minotauro; ignora que el minotauro había previsto *esa* muerte, y que su última mirada fue para Ariadna. La barca de Caronte se confunde con la barca de Gilgamesh: es el momento en que el dragón le arrebata la planta de la inmortalidad. La barca surca un mar de visajes como la faz de Proteo.

En las copas cinceladas y en los grabados de los platos aparecen las figuras de los dioses todos, de los astros, los demonios.

Algunos dicen que en este banquete se come lo que se dice y se dice lo que se come. No se sabe a ciencia cierta si son alimentos verbales o acaso alientos verbales lo que sale y lo que entra por la boca. ¿Qué digestión se hace allí? Pero ¿quiénes son los invitados? Y ¿dónde, dónde se celebra este convite? No se sabe, no se sabe. Alguien preguntó *(¿una vez?)* quién daba el convite, y *alguien* le contestó: no se sabe. Juego de palabras o identificación nominal precisa, lo cierto es que a este convite se le conoce como el Banquete de No Se Sabe.

Y si a él nos hemos trasladado y a él hemos transportado a Bruno no ha sido por el regusto de la metáfora o de la alegoría (¿qué importa eso ahora?), sino porque allí se expone la simpatía universal de las cosas confundida con la antipatía universal de todos los espectros, de todas las imágenes, sombras, vestigios y cenizas; y porque el cuerpo que allí asiste y allí reflexiona y allí come y allí digiere ha de ser un cuerpo en verdad extraño y acaso de la raza del cuerpo gramatical que Bruno muestra en el capítulo X, libro I del *De imaginum*.

Ahora en la leída digestión de esta incalificable comida recapitulemos las invenciones «filosóficas» de Bruno, aunque sólo sea porque estando a punto de entrar en su arte de la memoria bueno será que empecemos haciendo memoria.

A materia artística por excelencia elevó Bruno la materia del universo, la materia de la maga naturaleza de que hablaba Plotino. Artífice a la vez que artificio, tan grande es su poder y su capacidad que de ella se puede hacer todo y todo puede hacerlo ella sacándolo —como por partenogénesis— de sí misma. La materia —metáfora e hipóstasis cósmica de la unidad— gusta de la metonimia. A ella, raíz y principio de todos los nombres, de todas las formas, de todos los signos y avatares, ningún nombre le cuadra, ningún signo, ninguna forma, ningún avatar le convienen ni la miden. Hasta tal punto está más allá de toda proporción, de todo saber, que ella es en sí misma lo que no se sabe y, por eso mismo, el acto que complica todo saber y toda proporción. Ilimitada en el espacio, es capaz de exhibir infinitas dimensiones. Ella es la posibilidad de todo cuanto existe, y todo cuanto puede existir halla en ella huésped siempre complaciente. Pero esta posibilidad de la materia no se da por penuria de realidad, sino como fuerza infinita que despliega —dentro de ciertas condiciones de extensión, etc— infinitas realidades y realizaciones.

Tan unida está a ella el entendimiento y el alma del universo que uno de sus nombres es el de alma y entendimiento del universo. Como alma, ella es principio de movimiento y vida; como entendimiento, es la causa de toda inteligencia, de todo el saber inmanente que reside en cuanto llega a la existencia. Como alma y entendimiento, penetra por igual todas las partículas del universo, como si fuese una gran luz y una gran voz.

Macho y hembra a la vez la materia, mejor diríamos que ningún sexo le cuadra. Pues ella es la confusión de las dualidades y en su cifra de unidad la Unidad es infinita diversión. Esta materia —vicaria de la Unidad absolutamente distraída de todo, ilocalizable e inefable— se expresa en los astros como orden y tiempos, como sentido en el animal, como razón en el hombre (raro monstruo e intersticio), como arrobo en los héreoes, como intuición en los ángeles, como visión en los dioses, y como infinitas dimensiones en las infinitas especies de demonios.

Ella es sustancia y talismán. Pues como talismán cósmico ella acoge en su seno —incubando prodigios— el aliento de la vida, la luz del entendimiento. Ella es el encantamiento soberano y aparece a los que la saben *ver* como cítara cósmica, y como música prende los números de los ritmos astrales y los insufla en todo punto. Ella es la Gran Mathesis. Y el Arte Magna, y el Gran Eros y la Cósmica Maga: este cuaternario, los cuatro rectores, era el gran mensaje del *Sigillus Sigillorum.*

Oro y dinero de la convertibilidad universal, la materia es el fuego infinito que aloja en sus llamas el *Nous* de Anaxágoras, la Luz de Plotino, Moisés y Mercurio. Ella es literalmente el Abismo de la Palabra.

Ella es el sujeto y receptáculo de todo cuanto existe. Subrayémoslo: si Bruno intelectualiza la materia y llena de vida y animación el infinito vacío, el lugar inmenso, resultará que tenemos un sujeto y un lugar llenos de entendimiento y vida, y que, en cierta medida, será la inserción humana *en* ese sujeto y lugar lo que posibilitará la reforma de la mente; de lo contrario los pasos se habrán por fuerza cansado antes de recorrer el camino designado.

Si el universo es el tópico —lugar común— y el Orco del entendimiento y del alma, las mil especies de seres, los innumerables demonios y espectros que se entretienen en su superficie serán por fuerza las *imágenes de la materia,* que en ella como lugar encuentran su ajustada proporción.

Lugar e imagen. Sujeto y accidente adjetivo. Sustancia y accidente. *¿Qué* vocabulario estamos empleando? ¿El de la cosmología y metafísica bruniana o —lo que puede resultar más sorprendente— el del arte de la memoria del Nolano? En efecto, estamos usando un solo vocabulario con dos dimensiones: la del cosmos y la de la mente humana. Es un mismo lenguaje el de la mente y el del universo, el del macrocosmos y el del microcosmos. La religión hermética, seudoegipcia, de la mente y del mundo es una sola religión. Pero ocurre que la frase ha avanzado, y ya estamos saliendo de la prolepsis filosófica. Bruno —siguiendo con figuras retóricas— entre el universo y la mente sobreentiende un Gran Zeugma.

Cuando nos introduzcamos en el *De imaginum* comprobaremos hasta qué punto Bruno traslada a la mente toda su visión cosmológica y cómo de esta visión hace una *empresa* mágica: la reforma de la mente.

Pero como quiera que el *De imaginum* es un arte de la memoria, y que la historia de esta arte singular no es demasiado conocida, se impone, antes de adentrarnos en la memoria bruniana, hacer unas breves alusiones a la historia de esta arte, que culmina, después de dos mil años de existencia, en Bruno, y en él muere.

II

De nuevo un banquete para comenzar la historia del arte de la memoria. En un convite que daba el noble tesario Escopas, Simónides de Ceos cantó un poema lírico en honor de su huésped. Pero como una buena parte del canto iba dedicada a Cástor y Pólux, Escopas le dijo que la mitad de la paga acordada se la pidiese a los dioses Gemelos. Poco después vinieron con un mensaje a Simónides, en el que se le comunica que dos jóvenes le esperan a la puerta de la casa. Salió Simónides, pero no vio a nadie. Durante su ausencia se derrumbó con gran estrépito la sala del banquete y quedaron bajo los escombros machacados y destrozados los cuerpos de Escopas y sus invitados. Tan magullados estaban los cadáveres que cuando los familiares llegaron para preparar el entierro no acertaban a reconocerlos. Pero Simónides, como recordaba los *lugares* donde estaban los *invitados,* pudo identificarlos. Los dioses Gemelos le arrancaron de la muerte y así es como le abonaron la parte que le debían (pues de Simónides se dice que fue el primer poeta que exigió pago por los poemas).

Esta experiencia sugirió al desenvuelto Simónides los principios del arte de la memoria. Infirió que, para bien recordar, lo mejor era retener en la memoria un buen dispuesto conjunto de *lugares,* donde alojar las *imágenes* de las cosas —o de las palabras, en su caso— que se hubieren de memorizar.

Tres épocas podemos distinguir en la historia de esta arte. La Antigüedad greco-romana, con los fehacientes testimonios de Cicerón y el *Ad Herennium* (texto falsamente atribuido a Cicerón en la Edad Media), y la «contestación» de Quintiliano. Durante esta época el arte de la memoria va vinvulada a la retórica, a la formación del orador —o, cuando más, al adiestramiento del rapsoda—. El ambiente intelectual de esta arte es platónico más bien que aristotélico.

En la Edad Media el arte de la memoria sufre un cambio radical: ya no hay foros ni ágoras, ni oradores, pero sí una fuerte invasión religiosa. Por eso en esta época el arte de la memoria se conecta con la virtud de la Prudencia, una de cuyas partes es la memoria —siguiendo en esto una pista ciceroniana— y hace las veces de recordatorio de las virtudes. Alberto Magno y Tomás de Aquino la funden con el aristotelismo, tomando como punto de partida la gnoseología del Estagirita: que no se puede pensar si no es con *imágenes*. Al final de la Edad Media se redactan grandes tratados sobre esta arte. La orden de Predicadores o de Santo Domingo, a la que Bruno perteneció, hizo de ella una de sus disciplinas preferidas. Una variante singular, que afecta por igual a esta arte, a la metafísica y a lo que podríamos llamar «prácticas de iluminación cabalista», es el arte de Raimundo Lulio.

Es en el Renacimiento, en la época en que por la invención de la imprenta el arte de la memoria a tan poca *utilidad* podía ya aspirar, cuando se produce un nuevo y más sorprendente cambio con Giulio Camillo y la atmósfera neoplatónica y hermética de Venecia. Pero la modernidad —digo, el racionalismo, la imprenta o no sé que— la había herido de muerte y su floración, tras dos milenios, se precipita en súbito desvanecimiento. De gracia o de desgracia el golpe lo recibió en la época de Bruno, y su lenguaje, como otros de aquella época: emblemas, divisas, empresas, heráldica, etc., resulta para el hombre moderno, y probablemente para el «filósofo» sobre todo, ininteligibles. En el Renacimiento tuvo también el arte de la memoria una «contestación» en la línea de Quintiliano, la de Petrus Ramus, al que Bruno tilda de «archisicofanta» y de «príncipe de los pedantes»—pese a que el eficiente y moderno M. de la Ramée era antiaristotélico. Petrus Ramus decide que en la memoria no ha lugar para los lugares ni para las imágenes; abajo la imaginación, y viva la «dialéctica», viva el «método analítico» (éstas son las dos expresiones que utiliza M. de la Ramée).

En el libro citado de F. Yates[1] se puede encontrar una amplia documentación de esta historia; a él me remito. Para nuestro propósito bastará con hacer sólo referencia a algunos puntos.

Hemos dicho que la imprenta —con su secuela de bien abastecidos archivos y bibliotecas— precipita la muerte del arte de la memoria pero no conviene olvidar que su historia tiene lugar cuando ya la escritura alfabética existía, de manera que la «memoria local» se presenta como una suerte de réplica o/y alternativa al alfabetismo. No olvidemos tampoco que en el mito del *Fedro* platónico, citado más arriba, Thot-Hermes presenta a Thamus, rey egipcio, su gran invento, la escritura alfabética, «que hará a los egipcios más sabios y servirá a su memoria». Thamus hace ver a Thot que su invento provocará justamente todo lo contrario, un gran detrimento de la sabiduría y de la memoria. (Bruno en *De magia* se ajusta a esta interpretación)[2]. La memoria de la que ahí se habla no es, sin duda, la memoria de la época alfabética, sino la de la época precedente, oral puramente quizá. No vamos a meternos en conjeturas sobre cómo sería la memoria de épocas remotas, pero sí parece plausible que los jeroglíficos actuasen a manera de memoria artificial, como «vivos caracteres de la naturaleza». El lenguaje con que los sacerdotes conversan con los dioses es el mismo que Bruno se propone recrear en *De imaginum.*

---

[1] *The art of Memory*, Londres, 1966, o bien *El arte de la memoria*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, 1974. Véase también Paolo Rossi, *Clavis Magna*.

En la Antigüedad grecorromana, ya lo hemos dicho, el arte de la memoria formaba parte de la formación del orador, del político. La vida forense reclamaba una pronta memorización. Anécdotas de memorias extraordinarias, rayanas en lo fantástico, son muy corrientes en la Antigüedad. En el *Ad Herennium,* libro de texto de autor desconocido, escrito sobre el 86-82 a.C., la memoria es una de las cinco partes de la retórica (*inventio, dispositio, elocutio, memoria* y *pronunciatio*). Al hablar sobre la memoria, el autor distingue la natural o innata y la artificial, que se adquiere con determinados ejercicios. La memoria artificial consta de lugares (*loci*) e imágenes (*imagenes agentes, formae, notae, simulachra*). Se distingue también una memoria para temas o cosas (*res*) y otra, más discutible, y desde luego más engorrosa, para palabras (*verba*). La invención de esta última se atribuye a los griegos y su desarrollo puede tener que ver con la *notae* o signos taquigráficos con que se recogían los discursos. (Más arriba hemos aludido al *ars notoria* y a las *notae*; Yates sugiere que acaso el *ars notoria* deriva del arte de la memoria.)

Bartolomeo da San Concordio, autor (1262-1347) que trató sobre la «memoria», dice: «Y Tulio [es decir, Cicerón] añade que los lugares son como tablillas o papel y las imágenes como letras, y que alojar las imágenes es como escribir, y que hablar es como leer.» (*Ammaestramenti degli antichi,* IX, 8).

---

[2] Véase más arriba, *De magia,* nota 40.

En efecto, el orador tras haber fabricado en su mente determinados lugares —reales o imaginarios— y de haber alojado en ellos determinadas imágenes a las que asocia lo que quiere recordar, no tiene más que darse un paseo por tan espectral ciudad y pedir en cada sitio —como quien va de compras— lo que allí ha confiado. Los lugares tienen que ser espaciosos, pero no en exceso, pues en ese caso la imagen se perdería; tienen que estar bien iluminados, etc. Las imágenes también tienen sus reglas: la primera y fundamental es que sean «monstruosas», es decir, que tengan capacidad de mover, impresionar, mostrar, y poco importa si a las veces representan actitudes obscenas. Todos los lugares, dentro de los que se instalan las imágenes, tienen que guardar ciertas proporciones e intervalos los unos con los otros y presentar claridad en su trazado.

El horaciano «ut pictura poesis» encuentra aquí una aplicación harto sorprendente. Pero es que la teoría del «ut pictura poesis», (fundamental para el Renacimiento y para Bruno) deriva del propio «inventor» del arte de la memoria, Simónides de Ceos. A partir de él la «vista» ocupará en el arte de la memoria el *lugar* preeminente.

El autor del *Ad Herennium* alude a dos puntos que me interesa acentuar. Dice así: «pues hay muchas palabras que hacen las veces de conjunciones que conectan los miembros de una oración y éstos no pueden ser figurados por ninguna similitud». ¡Tenemos, pues, palabras *inasimilables,* infigurables!

Poco después dice el anónimo autor: «podemos imprimir [el asunto] mediante hábil disposición de varias máscaras [*singulis personis*]». Proteo y Teatro, al rostro de las palabras le cuadran las máscaras.

No queremos terminar estas notas sobre la «memoria» clásica sin aludir a la sorprendente innovación de Metrodoro de Escepsis. El retórico florido Metrodoro utilizó como lugar de la memoria la bóveda celeste. Quintiliano nos informa que Metrodoro «encontró trescientos sesenta lugares en los doce signos a través de los que el sol se mueve». Es muy probable, como sugiere L. A. Post y refiere F. Yates, que dividiera el zodiaco no sólo en doce signos, sino también en los treinta y seis decanos, cada uno de los cuales cubre diez grados, subdividiendo así cada uno de los decanos en diez cámaras.

Esta invención tendrá gran importancia en el arte de la memoria de Bruno, y dará lugar al «ars rotunda» o celeste, en oposición al «ars quadrata» o terrestre.

La «contestación» de Quintiliano afecta particularmente a la memoria de las palabras y más exactamente a la memoria de las conjunciones, inaccesibles a la figuración. No reniega de la «memoria», pero la desvaloriza como parte de la retórica y propone un nuevo procedimiento que consiste en ordenar el texto en hojas «preparadas» *ad hoc*, de manera análoga a lo que serán los «epítomes» ramistas.

Sobre el arte de la memoria en la Edad Media diremos solamente que quedó vinculada a la práctica religiosa. Alberto Magno y Tomás de Aquino la vinculan a la virtud de la Prudencia, ya que ésta usa la memoria del pasado para su debido ejercicio. Asimismo vinculan el arte de la memoria a la gnoseología aristotélica. Todo conocimiento se hace derivar, como de fuentes, de la información recibida por los sentidos y alojada —y reelaborada— por el sentido común y la imaginación. Este punto de vista será especialmente relevante en Bruno. De la tradición medieval de la memoria derivan los tratados de la memoria, como el de J. Romberch, en los que Bruno se inspirará.

No podemos por menos de aludir, siquiera sea brevemente, al arte de Raimundo Lulio, aun cuando sólo sea porque Bruno dedicó varios libros a desentrañarla, y porque en su *De umbris* hace una aplicación de ella con vistas a la memoria artificial.

Aunque su vida transcurre en la época dorada del escolasticismo, Lulio tiene los ojos vueltos al neoplatonismo y al augustinismo del siglo XII. Alimentado en el Pseudo-Dionisio y en Escoto Erígena, se encuentra, por su excentricidad cronológica y conceptual, más próximo al Renacimiento.

En el *Libro de la Contemplación* Lulio personifica las tres potencias del alma en tres doncellas, y describe así sus actividades:

«La primera recuerda lo que la segunda entiende y la tercera quiere; la segunda entiende lo que la primera recuerda y la tercera quiere; la tercera quiere lo que la primera recuerda y la segunda entiende.»

Como arte de la memoria, el arte de Lulio consiste en tener presente en la memoria su propia arte combinatoria, basada en las Dignidades de Dios, que como arquetipos penetran todos los grados de la escala universal.

Pero es que estas tres potencias del alma se corresponden también con el desglose que se hacía de la Prudencia, en memoria, entendimiento y voluntad. De todos modos, el arte de Raimundo Lulio es un arte muy particular. Una de sus caras es la de ser arte de la memoria, como el propio Lulio lo afirma varias veces; otra es la de expresar el arte de la naturaleza, una naturaleza en que la realidad y el pensamiento convergen, en que lo real y lo lógico hallan su punto de encuentro, siendo por ello muy superior a la lógica, descarnadamente abstracta, de la Escolástica de la época. Las Dignidades de Dios son los Nombres de Dios del Pseudo-Dionisio. Estas Dignidades o Nombres o Sefirotas (Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, etcétera) están infundidas en todas las cosas. Por el Nombre de Dios —que podríamos asimilar al entendimiento o *mens* divinos— las cosas son Unidad, los grados del universo se comunican. La imagen de la escala del ser está muy presente en la obra de Lulio.

Una de las características más peculiares del arte de Lulio es la ausencia de imágenes, pero no de diagramas, como el cuadrado del mundo elemental, el círculo del cielo y el triángulo de Dios. El sistema de Lulio se basa en letras empleadas en una suerte de álgebra mística. Las ruedas en que están escritas estas letras se ponen, con su revolución, en correspondencias combinatorias, de manera que, cada Dignidad pueda predicarse de las diferentes letras de la otra rueda. Este uso del movimiento es particularmente notable, pues el arte clásica y medieval de la memoria está basada en una concepción estática del psiquismo y la naturaleza. El mismo peso de las sumas teológicas medievales, su intrincada subdivisión en partes, partes de partes, secciones, etc., difícilmente las hacen susceptibles de «desplazamiento», por mínimos que éstos pudiesen ser. A la estática «memoria» de la Antigüedad y del Medioevo Lulio la sacude con el movimiento «revolucionario» de sus ruedas; y al inevitable peso de todo el espectacular fárrago de imágenes que poblaba aquellas artes, Lulio lo sustituye por un arte aérea hecha de meras letras, de cifras en perpetuo movimiento.

Nos encontramos ahora en un teatro, un teatro de madera que cabe en una habitación amplia, prácticamente sin escenario, y con nosotros en medio, aproximadamente en el punto donde se eleva el escenario. Es un teatro semejante a los descritos por Vitrubio, es decir, a los teatros romanos. Frente a nuestros ojos están siete gradas, cruzadas por siete pasarelas. En realidad es en ellas donde se representa el drama, pues toda la amplia zona del graderío se halla saturada de imágenes, mitológicas en su mayor parte, bajo las que se abren cajones repletos de papeles.

Es el teatro de la memoria del «divino» Giulio Camillo. Su inventor, que está cerca de nosotros, conversa con otro personaje, amigo y corresponsal de Erasmo, que se llama Viglius Zuichemius. Debemos estar en el año 1532. Viglius dará cuenta, del encuentro en una puntual carta que dirige a Erasmo. Citemos algunos pasajes:

> Cuando le pregunté sobre la significación de la obra, su plan y resultados —hablándome religiosamente e incluso como estupefacto por el prodigio de la cosa— arrojó ante mí algunos papeles... Llama a este su teatro con muchos nombres diciendo que es una mente o una alma construida [artificial] o bien con ventanas. Pretende que todas las cosas que puede concebir la mente humana y que no podemos ver con los ojos corporales, una vez que han sido reunidas con meditación diligente, pueden ser expresadas por determinados signos corporales de tal suerte que el espectador puede percibir en un instante con sus ojos todo lo que, de otro modo, quedaría oculto en las profundidades de la mente humana. Y es a causa de su aspecto material por lo que lo llama teatro.

Camillo no llegó nunca a rematar su teatro a pesar del apoyo financiero y del interés con que le urgía el rey de Francia. Frances Yates lo ha reconstruido siguiendo *L'idea del theatro*. El contenido de este librito, dedicado al marqués del Vasto, lo dictó Camillo en siete mañanas a Girolamo Muzio. En él se registran, a grandes rasgos, el plano, las imágenes y otros aspectos de este singular teatro de la mente.

Acendrado platonismo, hermetismo, cábala y magia matemática dan suelo a este «lugar». Pues es sobre los siete pilares en que se asentaba la Casa de la Sabiduría de Salomón, sobre los siete sefirotas, las siete más elevadas jerarquías angélicas, los siete planetas, sobre los que se elevan las imágenes míticas que compendian y unifican todo cuanto puede ser y todo cuanto se puede saber. Camillo pretendió dar un *lugar* eterno a las *verdades* eternas.

III

Ya hemos tramontado la primera fila de los montes, el primer horizonte del arte de la memoria. Bruno se encuentra justo al filo de este abigarrado paisaje. Ya en Camillo el arte de la memoria era el lugar, el teatro donde se expone la mente con el riesgo literal del que da la cara. Pero la cara con que se presenta la mente —y por ende el universo— en los artificios de Bruno, es simultáneamente imagen, monstruo y talismán; es al mismo tiempo artificio de la palabra retórica y artificio de la palabra hermética.

Los trabajos de F. Yates han puesto en evidencia la carga mágica y hermética que portan las artes de la memoria de Bruno, y que esa carga no es algo meramente adventicio, sino la fuerza nuclear que mueve la memoria de Bruno. Es en la concepción de ese núcleo astral, mathesístico y mágico donde habría que situar la central de energía que infunde poderes, virtudes y favores a las ejecuciones mnemotécnicas particulares. Pues no hay que olvidar que en el universo se encuentra la expresión, materializada, de lo que es invención de la mente humana, y tampoco hay que olvidar que el pormenor mnemotécnico, por su conexión con los dioses astrales, con las figuras y caracteres poderosísimos de la Mathesis celeste, rompe los límites de su condición y particularidad y, en el acto de su desintegración como consabida conveniencia, se hace invitado de los dioses e igual a ellos.

El arte de la memoria es en Bruno no sólo el intento de fabricar una mente artificial y de darle un teatro y una ciudad para que le sirva de espectáculo y habitáculo transparente de sí misma, sino también la indicación del proceso que apunta a la unificación mágica del entendimiento. Todo el arsenal de imágenes o formas que pueblan las articulaciones locativas de esa mente no son más que la puesta a punto, como «composición de lugar», de los ejercicios espirituales que harán factible su reforma. Pues es la imaginación el punto de inflexión de esa reforma; ya que la imaginación actúa como magia matemática e intermedia entre el mundo sensible y el mundo divino, siendo por medio de las imágenes talismánicas como se logran los favores supernos en provecho del mundo inferior. La imaginación es asimismo, como afirmó Sinesio y Bruno recuerda, el vehículo del alma y el órgano que media entre lo temporal y lo eterno.

Idénticas funciones que la imaginación desempeñan los diagramas, figuras o caracteres astrológicos, los «príncipes» o dioses astrales. Pues esos diagramas y esos dioses integran el mundo celeste, del que deriva la magia matemática, celeste o intermedia, cuya misión es la de poner en comunicación el mundo sublunar de los cuatro elementos con el cielo empíreo, es decir, con el mundo de las emanaciones divinas, de los arquetipos ideales, que se despliega en Sefirotas, jerarquías angélicas o, si se prefiere, en los Nombres y las Dignidades de Dios. En el mundo mágico de Bruno, siempre presente en sus artes de la memoria, en el *espacio* comprendido entre la Luna y el cielo de las estrellas, pasando por el Sol y los demás astros, se encuentra la oficina donde se disponen los modos con que los favores divinos se han de introducir en el mundo elemental. Y el hombre, que es esencialmente un dios y gran demonio, pero que por su condición sublunar está sujeto a la muerte, tiene el encargo, por su misma paradójica condición, de *velar* por la naturaleza, de acuerdo con el expreso deseo del hermético Dios Poimandres, y de llevarla a la plenitud del acto de vida y entendimiento.

Pero digamos, antes de comentar el *De imaginum*, algunas palabras sobre las artes de la memoria brunianas que la precedieron. Desde el comienzo hasta el final de lo que podríamos llamar su vida pública, Bruno concedió una gran importancia a sus artes de la memoria —y a las lulianas— que no son como ligeramente dice Dorothea W. Singer «childish devices»; al menos no lo fueron para el propio Nolano.

El bibliotecario de la Abadía de St. Víctor de París refiere, a propósito de Bruno, la siguiente anécdota:

> Jordanus me dijo que fue requerido a ir de Nápoles a Roma por el Papa Pío V y el Cardenal Rebiba, transportándole hasta allí en coche, para mostrar su memoria artificial. Recitó en hebreo el salmo *Fundamenta* y enseñó algo de esta arte a Rebiba.

Ignoramos si este viaje fue real o imaginario. Lo que sí parece muy real es que su exhibición ante el papa no le produjo réditos apreciables. En todo caso la anécdota pone de manifiesto el interés que se concedía en la orden de los dominicos al arte de la memoria, y cómo ésta ya estaba muy presente en el Bruno anterior a la exclaustración.

Citamos a continuación los títulos que Bruno dedicó a lo largo de su vida al arte de la memoria:

1. *De umbris idearum... Ad internam scripturam, & non vulgares per memoriam operationes explicatis*, París, 1582.
2. *Cantus Circaeus ad eam memoriae praxim ordinatus quam ipse Iudiciariam appelat*, París, 1582.
3. *Ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi; Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem dispositionem et memoriam; Sigillus Sigillorum ad omnes animi operationes comparandas et ad earumden rationes habendas maxime conducens; hic enim facile invenies quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magia, artes magnas atque breves theorice inquiruntur*, sin lugar ni fecha de publicación. Impreso por John Charlewood en Inglaterra, 1583.
4. *Lampas triginta statuarum*, escrito probablemente en Wittenberg en 1587. Publicado por vez primera, a partir de los manuscritos, en 1891, en la edición de las *Opere latine*, Nápoles y Florencia.
5. *De imaginum, signorum et idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera*, Fráncfort, 1591.

Cada una, pues, de las tres etapas en que se desglosan las peregrinaciones europeas de Bruno: Francia, Inglaterra y Alemania, tiene su correspondiente o correspondientes artes de la memoria. A la etapa francesa corresponden el *De umbris* y el *Cantus Circaeus*. A la inglesa pertenecen los extensos *Sellos* —comprendidos en el epígrafe 3. Y en Alemania escribió el *Lampas* y el *De imaginum*. Sin contar otros trabajos en que el uso del arte de la memoria es patente, como es el caso de la *Figuratio Aristotelici physici auditu*, París, 1586, o más bien velado, como en la *Cena de le Ceneri*.

En tres de las obras de Bruno sobre la memoria antes aludidas, *Sombras*, *Circe* y *Sellos*, se incluyen «artes de la memoria» con la clásica división de «reglas para lugares» y «reglas para imágenes»; pero en la primera, *Sombras*, la terminología tradicional sufre una alteración significativa, que reencontraremos ampliamente en el *De imaginum*, y es que al *lugar* también se le llama *subjectus* y a la *imagen adjectus* —en el *De imaginum* nosotros hemos traducido estos términos con *sujeto* y *adjetivo*, en vez del más literal *adjeto*.

La figura principal de *Sombras* es la de una rueda o círculo, del estilo de las lulinas, marcada con las veintitrés letras del alfabeto romano, cuatro griegas y tres hebreas, hasta completar el numero treinta. Yates sugiere que esta obsesión bruniana por el número treinta puede proceder de la *Steganographia* de Trithemius, en la que se registran 31 espíritus con las recetas para conjurarlos. En un resumen que Bruno posteriormente hizo de esta obra reduce la lista a treinta. Ireneo, en su diatriba contra los gnósticos, señala que treinta eran los discípulos de Juan el Bautista en correspondencia con los treinta eones de la Gnosis, y que el número treinta se le asociaba a Simón el Mago. Como quiera que sea, treinta son las *intenciones de sombras* y los *conceptos de ideas* que preceden al arte de la memoria a manera de introducción místico-doctrinal. Los temas de la luz y la sombra, la escala del ser y del entendimiento, etc., se encuentran allí como *voluntas (intentiones)* y como *intellectus (concepti)* que el arte de la memoria ha de tener siempre presentes. Si esta interpretación es correcta, tendremos en *Sombras* un arte luliana que habría sorprendido al propio Lulio. Cuando Bruno divide luego cada una de las letras según las cinco vocales, dando lugar a 150 imágenes, obtenemos por junto todo lo que se puede saber: los invenores de todas las artes, ciencias, industrias. Las imágenes talismánicas confirmarán mágicamente en la mente las claves de todos los conocimientos a que podemos tener acceso, designados por sus inventores o descubridores. De Jenófanes se nos dice que «inventó» la teoría de los «mundos innumerables», de Lulio su arte, de Simónides la memoria, de Zoroastro la magia, etc. Y el propio Bruno no queda fuera de la lista de los inventores, sino que dice *Iord. in clavim & umbras*, aludiendo a su *Clavis magna* perdida, pero que a menudo cita, y al *De umbris* o *Sombras*.

Mientras que en las ruedas de las imágenes y de los inventores se halla el heteróclito mundo del saber humano, en las treinta intenciones y conceptos se insinúa su unificación. De esas treinta intenciones y conceptos —atribuciones o dignidades divinas, tema sobre el que disertó por aquellas fechas Bruno en París en sus conferencias, perdidas, sobre los Treinta Nombres o Atributos de Dios— recibe su vigor, su capacidad de obrar el vasto arsenal de la invención humana.

Todo este *mensaje*, finge Bruno al comienzo del libro, está contenido en un libro que lleva en sus manos el propio Hermes; al tiempo, otros dos personajes, *Philoteus* —el propio Bruno— y *Logifer* —el huero y acostumbrado pedante—, le preguntan por el libro. No es difícil inferir, aunque sólo sea por este dato, que el arte de la memoria que Bruno ha elaborado es un arte hermética de la memoria. Un arte en la que la memoria recuerda lo que el *Intellectus* entiende y la *Voluntas* quiere; en que las invenciones y conocimientos humanos se comunican, por la fuerza que fluye de los atributos divinos, y se confunden con la Unidad inefable.

Dejando al margen el *Cantus Circaeus* de la maga Circe, con sus tremendos encantamientos y conjuros dirigidos a los siete planetas, pasemos a los *Sellos*. Esta obra comprende cuatro grandes apartados:

Ars reminiscendi
Triginta sigilli
Explicatio triginta sigillorum
Sigillus Sigillorum

El *Ars reminiscendi* es una reimpresión del arte de la memoria del *Cantus Circaeus*.

Por sellos entiende Bruno los signos, diagramas o figuras mágicas que como lugares pueden emplearse para la memoria. No sólo responden a las reglas mnemotécnicas tradicionales sino que al mismo tiempo, como signos de la magia matemática, contienen grandes poderes ocultos que elevan la memoria finita y particular a la altura de la mente divina.

El primer sello es el «campo» o, lo que viene a ser igual, «el amplísimo seno» de la facultad fantástica. En este campo será donde habrán de germinar y dar fruto las especies o imágenes en él arrojadas. El campo tiene figura cuadrangular, es decir es un «ars quadrata» o terrestre, subdividida en doce atrios, según el número de los patriarcas, etc.

El segundo sello es el «cielo», y se representa con una esfera subdividida en compartimentos. Bruno adjunta un diagrama astrológio basado en los doce signos del Zodiaco. Este segundo sello se corresponde con el «ars rotunda» o celeste, empleada por primera vez por Metrodoro de Escepsis, como más arriba se ha dicho.

El tercer sello es la «cadena» —resuena el mito de la cadena de oro de Platón y la de Homero. En él, con fórmula diferente, se hace hincapié en el concepto de la escala metafísica de los seres y el pensamiento.

Vienen a continuacion el «Árbol de la ciencia» y la «Escala» con claras referencias lulianas. En el sello 12, «Zeuxis el Pintor», se nos da una clave para entender el arte de la memoria de Bruno:

> Ahora para perfeccionamiento de la memoria natural y para aprovechamiento de la artificial, tenemos una pintura doble; por un lado, cuando formamos, a partir de descripciones raras, imágenes o *notae* para retener en la memoria, de lo que doy ejemplos en el arte adjunta al *De umbris idearum*; por otro lado, cuando figuramos, según las exigencias de la necesidad, edificios... e imágenes de cosas sensibles que nos recuerdan los asuntos no sensibles que han de ser recordados.

En cualquiera de los casos la memoria local clásica es empleada en un sentido muy especial: mágico y neoplatónico; comunicación con las ideas de las que participan las cosas sensibles y con los poderes que por medio de diagramas «matemáticos» fluyen de las ideas al mundo de los elementos que habita el hombre.

En el sello 9, «La Mesa», describe una suerte de «alfabeto visual», que consiste en recordar letras por medio de imágenes de personas cuyos nombres comienzan con esas letras. Ya antes Pedro de Ravena lo había hecho, viéndose en el caso de cambiar la posición de Eusebius y Thomas para pasar de ET a TE. Bruno cita admirativamente a Pedro de Ravena en el sello once, «El Estandarte», donde lo sitúa junto a otros portadores de estandartes a fin de aglutinar grupos de cosas, así, Platón, Aristóteles, Diógenes, un Pirrónico, un Epicúreo, etc. En este sello dice Bruno:

> Todas las cosas naturales —de y en la naturaleza—, al igual que soldados, siguen a los guías que se les han asignado... Esto muy bien lo supo Anaxágoras, pero el Padre Aristóteles no fue capaz de llegar a saberlo... con sus imposibles y ficticias segregaciones lógicas de la verdad de las cosas.

Otros sellos con el «Sembrador» (7), «Dédalo» (14), el «Numerador» (15), el «Cuadrado Enciclio» (18), «La fuente y el espejo» (23), «El Peregrino» (27). Los últimos de los treinta son el «Combinante» y «El Intérprete».

Tras la explicación de los sellos viene el visionario Sello de los Sellos, que si lo comparamos con el *De umbris*, se correspondería con la primera parte de este, en que enseñaba las intenciones y los conceptos. Un espíritu divino, dice Bruno, le ha insinuado las cosas divinas que va a referir. Y es que si antes estábamos ya en el mundo del cielo de los astros ahora vamos a introducirnos en el cielo empíreo donde más plenamente se manifiesta la divinidad. Así se nos presenta el cuaternario de la religión de la mente, es decir, los Cuatro Rectores con los que nos hacemos con la divinidad y nos hacemos la propia divinidad. Los cuatro rectores con el Amor, el Arte, la Mathesis y la Magia. Y es que en verdad Bruno ha puesto en estos cuatro términos las cuatro letras del «tetragrammaton» divino, pues a él se llega con el amor del furor «eroico», con el arte de la materia y de la memoria infinitas, con la Mathesis-vehículo e intersticio entre los mundos y con la Magia de la maga naturaleza y del mago entendimiento.

Antes de entrar en *De imaginum* diremos algunas palabras sobre las Estatuas de la mnemónica Lámpara (*Lampas triginta statuarum)* y sobre la *Figuratio Aristotelici*.

En esta última obra Bruno enseña a memorizar la Física de Aristóteles por medio de imágenes mnemónicas de tipo mitológico. Lo que Bruno pretende con este experimento no es meramente enseñar a memorizar algo que declara es vacío y muerto, sino precisamente *convertir* el frío y huero mundo físico de Aristóteles, introducir en él principios de vida y luz. En esta *memoria* de la Física, Thetis representa la materia, Apolo la forma, el «Pan superior» la naturaleza, Cupido el movimiento, Saturno el tiempo, Júpiter el primer motor, etc. El sello que como lugar aloja estas imágenes es el sello astrológico del Horóscopo y, ciertamente, lo que selladamente se enseña no es la filosofía del pedante Aristóteles, sino la del divino Nolano. Trátese ya de una réplica a la Física, ya de su mitificación, en ambos casos lo que Bruno ofrece, desde una paradoja que pone en contradicción consigo misma a la propia Física, es la lectura excéntrica de una naturaleza que se convierte en mito, y la lectura de un universo que se hace sello y lugar de la mente.

El libro sobre las Estatuas es otro sello, el de «Fidias el Escultor», que el propio Bruno pone en uso en esta obra. Estas estatuas son las estatuas hablantes del *Asclepio*; lo que dicen es la «filosofía» de Bruno. El universo infinito está «representado» por el infigurable Orco o Abismo. Apolo, de pie y desnudo sobre el carro solar y con rayos saliéndole como aura y orla de la cabeza, representa la Mónada, la Unidad. Saturno, el Tiempo. Prometeo, la Causa eficiente. Y así sucesivamente. Minerva, importante estatua, hace las veces de *Mens*, de hombre divino, que como microcosmos, refleja al universo. Minerva es al mismo tiempo memoria y reminiscencia, de manera que la religión de la mente y de la naturaleza de Bruno y los hermetistas se da en el mismo lugar en el que se da mítica y selladamente la memoria. Pues la memoria humana no es otra cosa que el modo temporal que refleja el Entendimiento universal —acto puro a instantáneo. La memoria pretende poner en acto todo lo que, de lo contrario, quedaría oculto y absorbido en los oscuros recovecos de los recuerdos.

Los lugares y las imágenes de la memoria clásica, las ruedas *revolucionarias* de Lulio y el teatro de la memoria de Camillo, se hacen en Bruno emblemas y praxis de su religión de la mente y el mundo. Ya como sombras —cohabitación de luz y tinieblas—, ya como sellos —conjunción de sigilo y signo—, ya como figuras míticas y astrales hechas imagen y talismán, la «filosofía» de Bruno se nos ofrece en discurso retórico de palabras y, más allá, en escritura de invenciones e invenciones de escrituras, en laberínticas diversiones que insinúan como término el no-se-sabe distraído de la Unidad.

IV

De imaginum es la última obra que Bruno publicó en vida. Llega justo, poco antes de que manos ajenas pusiesen término a sus peregrinaciones, a modo de suma de sus artes de la memoria[3]. En los últimos tres años Bruno ha redoblado sus desplazamientos y publicaciones; incluso parece que está organizando una «secta» en Alemania a la que le gustaría llamar los «Giordanisti». Bruno, sin duda, creía llegado el momento de entregarse a la acción. Su mismo retorno a Italia y su proyecto de visitar al papa en la idea de reconciliarse con la Iglesia —creía equivocadamente Bruno que los signos de los tiempos alentarían su empresa— forman parte del expreso designio de Bruno de una gran reforma, de una nueva religión que aglutinase y en la que convergiesen todas las que con una hostilidad y violencia que él mismo pudo muy bien experimentar se repartían el mapa de la Cristiandad.

Pero entremos en esta nueva y última memoria. Caminemos por la «mente artificial» de las *Imágenes*. Dejemos a un lado los Sellos del libro tercero de los tres que componen *De imaginum,* nueva y aún más hermética redacción de los Sellos de su época inglesa, y adentrémonos en esta ciudad sellada de la mente, tal como la podemos reconstruir según el libro primero de *Imágenes*. Decimos que se trata de una ciudad, pues todo el espacio está ocupado por atrios (palacios o habitaciones) y campos. Los atrios son de dos tipos en su diseño interior, y tanto ellos como los campos tienen como distintivo a algún dios o asunto mítico: campo de Zoroastro, atrio del Altar, del Redil, campo de la Estigia, etc.

¿Cómo no recordar la *Città del Sole* de Campanella, con sus siete círculos, cada uno de los cuales lleva el nombre de un planeta, y con las cuatro grandes puertas dirigidas a los cuatro puntos cardinales? Las murallas de la ciudad solar con sus abigarradas pinturas de astros, animales, plantas, metales, etc., son evidentemente una memoria local. En esta ciudad, como en la de Bruno, los astros y, sobre todo el Sol, son los destinatarios de los cultos. Refiriéndose al Templo de los Solares dice Campanella:

---

[3] Para un análisis detallado de esta obra, véase el capítulo X de mi libro *El idioma de la imaginación,* Madrid, 1992.

> En el altar no hay más que una esfera celeste, en la que está representado todo el firmamento, y un globo terráqueo. Además, en la cúpula del templo están también pintadas las principales estrellas, cada una con su nombre respectivo, y un tercero en que se resume la influencia que ejerce sobre las cosas de este mundo.

Campanella sitúa a su ciudad en Taprobana, no lejos acaso de Ceilán. Bruno en la mente, y decir en la mente es decir no lejos, sino unidísima a todo lugar.

El módulo según el cual se han construido los atrios y campos del *De imaginum* es el cuadrado. Los vértices de este cuadrado tienen como nombre los puntos cardinales. Pues la cruz, toda cruz, y sobre todo la que forman en el cielo los cuatro puntos cardinales tienen un gran poder mágico que Bruno había aprendido en Ficino y Agrippa; y fueron los egipcios, según estos dos últimos y el propio Bruno, los descubridores de esta figura importantísima. Los ángulos y los costados del cuadrado forman los ocho lugares fundamentales del atrio, que a su vez pueden subdividirse en dos colaterales y dos coangulares, y aún se puede aprovechar el centro repartiéndolo en cuatro cuartos, de modo que tengamos un total de veinte salas o lugares mentales. El centro del atrio, dice Bruno, es «la tierra y el ojo».

Este cuadrado está rodeado por una circunferencia o, si lo imaginamos en tres dimensiones, es una esfera que circunscribe un palacio de forma cúbica. Nada se dice expresamente de esta circunferencia, pero se puede afirmar que, como *ars rotunda,* representa la bóveda celeste, donde hay que imaginar que están inscritos los signos astrales y de la que el *ars quadrata* o terrestre del cubo-palacio recibe influencias y virtudes. En efecto, el segundo libro del *De imaginum* está dedicado a los doce «príncipes» o grandes dioses cósmicos, que, desde la esfera celeste, dispensan y distribuyen sus favores. Desde su eminencia mágico-matemática describen con caracteres, que son poder al mismo tiempo, la organización del mundo. En ellos se encuentran en estado puro las significaciones, virtudes, temperamentos, sentimientos, conceptos que se dan en el mundo sublunar como mera *reflexión* de los astros.

Las ciento cincuenta imágenes talismánicas con que se describe a los doce príncipes hay que verlas grabadas en la esfera que rodea el atrio, pues en ellas está la cifra o código con que el ojo y la tierra que están en el centro del atrio pueden leer, entender y descifrar las imágenes y compartimentos en que se distribuye la figura cúbica.

Bruno emula el robo de Prometeo. Si éste con una figura de barro arrebató a Jove el arte y las ciencias, Bruno con una «figura» del mundo de los «sentidos» hace descender a la mente el vigor y los favores de la *Mens*.

A este lugar y vaso de maravillas Bruno lo llama a menudo *sujeto*, materia, y lo compara con el espacio infinito. La sustancia, el *hypokeimenon*, del universo es el correlato del entendimiento humano, o éste es el reflejo de aquél. La inteligencia locativa del universo se hace así inteligencia locativa del hombre. Pensar*se* es pensar el universo. Uno está en sí mismo como las cosas están en el espacio. El sí mismo es ese gran vacío de cuya superficialidad surgen las cosas y accidentes todos. Y esos accidentes todos —adjeciones y adjetivaciones del Sujeto— son los espectros, las imágenes agentes que pueblan el atrio astral de la memoria.

No es que la mente artificial de Bruno sea un duplicado del universo, sino que es realmente un «implicado». Mente y cosmos sólo se entienden «conspirando».

A la memoria del *De imaginum* Bruno la llama arte y también método, pues este tratado es el camino y procedimiento que nos conduce y prepara para la gnosis, para el conocimiento intuitivo de la Divinidad que resplandece como luz y vida en todo cuanto existe. Bruno hace posible la gnosis *exponiendo a la vista*, dando cuerpo —si bien espectral—, sacando *afuera* lo que permanece oculto e ignorado. Lo que hace Bruno es trazar el plano de la mente, que no es otro que el del universo mágico, y requerir al lector para que se aventure en el recorrido. En la gnosis de los primeros siglos de nuestra era el iniciado o gnóstico solía enseñar al «catecúmeno» ciertas fórmulas e invocaciones a fin de sortear las dificultades que pudiesen salirle al paso en su viaje por los cielos, en su ascenso hacia el trono mismo de la Divinidad. El maestro y experimentado peregrino de los cielos le informaba sobre los monstruos que aparecerían en determinadas fases del viaje y sobre la manera de tratarles. La diferencia está en que para Bruno basta con construirse una mente, como la que él propone, para que la peregrinación y recorrido por el cosmos sean en cualquier momento factibles, para que el viaje por los cielos ocurra siempre.

En la gnosis de Bruno, la gnoseología es una teoría del

Espejo. Su memoria artificial es un espejo viviente en el que, si cumple su designio, entonces objeto visual, sujeto reflectante y medio luminoso se confunden en una mima realidad, la luz. Bruno, al igual que Leonardo, es el gran constructor de un ojo artificial e inventivo. Inventivo porque ese ojo singular es el *lugar* de las invenciones y los encuentros. Y en cuanto que la historia del ojo compendia la historia solar del Oriente y el Occidente, Bruno y también Leonardo son cifras extraordinarias de esa cultura. Y acaso también, por lo que a Bruno atañe, anticipación de *otra cosa,* pues el Nolano no tuvo inconveniente en dejar el Sol para precipitarse en los corredores infinitos de los astros innumerables.

También se podría decir que la memoria de Bruno está incoada con la existencia del ojo, de la luz, del espejo. Habrá que esperar a Marcel Duchamp para que el espejo y el ojo y la luz se rompan en *La novia desnudada por sus solteros, incluso,* y el atrio se haga *¿Por qué no estornuda Rrose Sélavy?* Alguna razón debió de tener Duchamp para abandonar la pintura y dedicar su atención al ajedrez y a extrañas suertes de construcciones humorísticas. En cierto modo, Duchamp iniciaba la salida de un *lugar,* que Leonardo y Bruno habían llevado hasta tal límite que, en el caso concreto de Bruno, se puede afirmar que ya está *en otra parte.*

Detengámonos un momento en el centro de los atrios mnemónicos de Bruno, en el centro de esos duplicados de mentales arquitecturas —levantadas en el vacío— con las que la mente refleja el cosmos, con las que por rara magia la mente se hace infinito universo. Detengámonos en el centro. ¿Dónde es donde estamos, dónde es donde nos hemos detenido? Bruno nos lo dice: «el centro del atrio es la tierra y el ojo» (Sec. II, capítulo III). Y como quiera que estamos ya discurriendo *sobre* ojo y tierra, ¿por qué no nos arriesgamos a discurrir *por* el ojo y a saber *qué* es la tierra? ¿Por qué no iniciamos, en rápidos cambios de *perspectiva* de los infinitos «puntos de fuga» de mente y cosmos, una excursión por el ojo?

No es casual que Bruno llame ojo al centro de sus atrios mnemónicos, pues repetidas veces aparece en *De imaginum* el ojo («ojo que ve en sí mismo todas las cosas porque es ya todas las cosas», ojo interior que complica en su *punto* de vista el universo entero, ojo de la confusión que funde sujeto, objeto y medio visuales en la realidad visible de la visión, o invisible de la luz primigenia y sustancial) como expresión del lenguaje o escritura «interna» y de las consecuencias metanoéticas (de «metanoia»: transformación de la mente) que elabora en *De imaginum.* Si repetidas veces asimila al ojo su memoria local, no menos la asocia Bruno a un cierto «espejo viviente», de modo que ocurre que el *lugar* de su arte (*locus* y *subjectus memoriae*) es precisamente una suerte de espejo. Pero es que en el Renacimiento el cuadro prototípico era el espejo, y el espejo venía a ser la cifra y el cuadro de los cuadros. ¿Y no es el ojo la cifra y el cuadro de los cuadros todos? ¿No es el ojo el *sujeto* cuyos infinitos predicados son los todos cuadros posibles?

En *De pittura* León Bautista Alberti —uno de los grandes hitos de la teoría renacentista de la perspectiva, es decir, del ojo artificial renacentista, del artificio de la visión, con todas las consecuencias y supuestos que ello implica, como más adelante iremos viendo— pone en relación la «linea di terra» con el *punto de vista* de la perspectiva, punto en el que se insinúa el ojo como infinitud que se expande en un espacio infinito, ideal, transparente, matemático. Nada tiene, pues, de extraño, que el centro de los atrios mnemónicos —espejos del infinito— tengan como centro a *ojo* y a *tierra*: punto de vista y punto de fuga, mirada inquieta sobre un horizonte siempre desplazable.

Pero ¿qué se hizo de los Brunelleschi, de los Alberti, Leonardo y Durero, qué se hizo de sus desvelos por expresar pictóricamente ese nuevo concepto de mundo y, conversamente, de espacio infinito de visión que comporta la perspectiva del Renacimiento, que puede decirse fue fruto de sus afanes? Puede que nos digan cosas interesantes, y puede que a este cosmos que cual «ciegos y vanos pintores» pintaron lo mejor que pudieron, el «iluminado» Bruno, el profeta Bruno le diese concepto, parto y pasto del entendimiento, concepción del mundo.

En los pintores aludidos ya no se trata de pintar *cuerpos* —cosa que hicieron griegos y romanos en sintonía con la concepción peripatética de la sustancia—, sino de pintar el espacio, el vacío infinito que finge en el inquieto cinematógrafo de su superficie las incontables exhibiciones en las que como inagotable Dios de la Risa se divierte. Con la perspectiva que alumbraron los pintores referidos ya no hay cuerpos que acaparen sustancialmente el campo pictórico, ya no hay cosas singulares y sustantivas (la famosa esfera de las estrellas fijas de Aristóteles, el *lugar común* del pobre Aristóteles no era más, después de todo, que una cosa singular, un cuerpo sustantivo con su lugar, precisamente, *limitándolo*). Para nuestros perspectivistas no hay más sustancia pictórica que la sustancia extensa, que el vacío infinito y monstruoso de Bruno, pleno de energía y dinamismo, en el que es absurdo pensar en derecha e izquierda, en arriba y abajo (como hacían los griegos con sus movimientos locales), pues lo que tenemos es un espacio ideal, un transparente *quantum continuum*.

Sigamos nuestra excursión por este lugar de las maravillas: el punto de vista es el punto de fuga. El ojo se nos va haciendo frágil transparencia, y en esa transparencia de vacío infinito el ojo se hace campo —campo del ojo—, y el campo se puebla de ojos en los infinitos puntos, frágiles punciones y posiciones del campo, y esos puntos son los infinitos «puntos de vista», que son los infinitos «puntos de fuga».

Y el «punto de fuga» del campo —alusión y correría de infinito— es el inconcebible espesor superficial del campo, de la mirada, del ojo. Y el punto de fuga del campo —por donde el lugar finge cuanto fuga al infinito— es la indetenible fuga del ojo —en donde el *lugar* se hace exhibición de monstruos.

En este espectacular campo del ojo, el mundo, desvanecidas las leyes de la gravedad, levita y cede el sitio a un nuevo juego de arabescos y espectros. El ojo que mira se va por donde el campo se hace punto, fuga y alusión —ilusión— de infinito. Y en esa fuga por el ojo —permítasenos llamarlo Ojo de Japeto— aparecen los cuerpos como efímeras concreciones que interrumpen rítmicamente la homogeneidad sistemática del campo vacío que el hombre acaba de inventar y es. Aparecen los cuerpos como concreciones en y de vacío, como consonantes de la vocálica sustancia vacía, extensa.

> Era un ojo sin pupila, pues por parte alguna podía verse en él nada que cubriera en parte su desnudez perfecta.
>
> El agudo límite del ciego y blanco ojo estaba ahora dirigiéndose hacia él; estaba sólo a ciento cincuenta kilómetros, y estaría sobre su objetivo en menos de diez minutos.
>
> Lo que había parecido ser su techo se *había hundido a profundidades infinitas*; por un fugaz momento, le pareció como si estuviese mirando a su fuste vertical... un canal rectangular que desafiaba las leyes de la perspectiva, pues su tamaño no sufría disminución con la distancia.

> El ojo de Japeto había guiñado, como si quisiese quitarse una mota de polvo.
>
> —¡El objeto es hueco... y sigue y sigue... y... oh, Dios mío: *está lleno de estrellas!*.
>
> La Puerta de las Estrellas se abrió. La Puerta de las Estrellas se cerró.
>
> (Tomado del capítulo 35 El «Ojo de Japeto», y del capítulo 39 «Dentro del Ojo», *Odisea espacial 2001*, de Arthur C. Clarke; la trad. es de A. Ribera.)

Pero dejemos la odisea y prosigamos la excursión. Bruno nos habla en *De imaginum* frecuentemente de la «luz primigenia», y que de las graduaciones de esa luz es de donde salen los diferentes cuerpos y compuestos, y nos dice que esa luz es la sustancia por la que aparece todo lo visible en la inmensidad (véase cap. XII). Y no olvidemos que Bruno dedica el cap. XVII al estudio de la perspectiva en relación con el arte de la memoria. Proclo escribió: «El espacio no es más que luz sutilísima.» Y para Bruno la luz —ya lo hemos visto en sus obras italianas— es la representación del entendimiento y del alma del mundo que dan animación e inteligencia a todo cuanto emerge, por ella, del espacio-materia. La sustancia para Bruno es justamente la fusión de la luz con ese vacío-materia, y, en consecuencia, el ojo bruniano lo confunde todo en luz-vacío de energía y extensión sin límites.

Son estos puntos de vista los que máximamente diferencian esta arte de la memoria bruniana de otras artes de la memoria de su tiempo y anteriores, y aun del Teatro de la Memoria de Giulio Camillo. Y si entendemos que el usuario de esta memoria local bruniana ha por fuerza de reformar su mente y convertirse en ojo viviente e inventivo, percibiremos que es aquí donde Bruno presenta su alternativa a las conceptiones de ser hombre que ha habido en la historia de nuestra especie común, alternativa frente a los términos de «conciencia», «personalidad», etc.

Además, hay que tener en cuenta que las artes de la memoria anteriores a Bruno hicieron del mundo un fenómeno visual en el que la visualidad era el instrumento del que podía valerse el retórico, el hombre ético o el mago del Renacimiento. En Bruno el mundo pasa a ser visivo; y es en la práctica de la visión donde reside su extraordinaria magia.

Y si añadimos que Bruno en otra de sus artes de la memoria *(De umbris idearum)* puso las *imágenes* talismánicas de la memoria, junto con las *intentiones* y *conceptus* de la mente, en *lugares* de ruedas revolventes, a la manera de las lulianas, que serían como los circuitos celestes y como expresión de la inquieta movilidad de la mente humana (*doch uns ist gegeben auf keiner stätte zu ruhn,* Hölderlin), podremos hacernos una idea del alcance que tenía la mente inventada por Bruno.

Cuando leíamos lo que buenamente puede leerse en los perspectivistas[4], estábamos *también* leyendo cosas que pueden leerse en Bruno. Sólo que en el caso de Bruno no se trata del «punto de vista» del cuadro, sino del «punto de vista» de la mente, del punto de vista por donde la mente se fuga. Pero, ¿tanto inventa Bruno?, ¿tanto inventa en *Imágenes*? ¿Y no habremos estado otra vez en este ojo? Ciertamente. Esto mismo lo hemos visto de *otra manera* en otro lugar de Bruno. Me limito ahora a invitar al lector a releer las páginas de los viejos y ágiles diálogos italianos. A releerlas desde esta *perspectiva.* En efecto, el espacio homogéneo, amorfo —y por eso abierto a todas las especies—, continuo, superficial, ideal, infinito es el que aparece tanto en los *cuadros* de los maestros italianos del Renacimiento, cantidad continua y sustancia extensa, como el que aparece en la concepción bruniana del mundo y de la mente.

Hemos dicho que la memoria de Bruno es un ojo y espejo viviente, artificial, inventivo y mental o interno (todo esto es lo que viene a decir Bruno) que está incoado en los puntos innumerables del vacío infinito. Ahora decimos —y también es esto lo que se puede leer en el capítulo XX y último del libro primero de *De imaginum*— que este ojo es un ojo musical, un ojo cuyo preludio y obertura está en Pitágoras.

Pero debemos poner término aquí a la excursión. Llega el momento de salir del atrio mnemónico. No saldremos por la puerta sino por la ventana ¿Es que no estamos en esta «memoria local» como en una ventana? O haremos algo mejor: nos quedaremos, haciendo alarde de vanidad, prendidos del vano de la ventana, como si momentáneamente nos hiciésemos transparencia o calcomanía.

---

[4] Aconsejamos la lectura de *Die Perspektive als «Symbolische Form,* de Erwin Panofsky. Acaba de aparecer traducida al castellano por Virginia Careaga con el título de *La Perspectiva como Forma Simbólica,* Barcelona, 1973.

Es que en esta incómoda postura arquitectónica nos encontramos con que, precisamente, estamos en una memoria y mente que es una arquitectura, y aun una máquina arquitectónica singular: ¡una máquina de arquitecturas vacías! *(Fabrica mundana, fabrica humana.)* Arquitectura de «vanos», de ventanas. Si la mente de Bruno es un lugar cósmico, y el cosmos tiene como sustancia el vacío y la luz, la arquitectura de este lugar de la memoria es necesariamente máquina de edificios espectrales levantados de y en el vacío. Y si en esta arquitectura de Bruno está alojado todo el saber posible, todos los conocimientos, tenemos que el saber del ojo viviente, artificial e inventivo se halla desparramado a todo lo largo y a todo lo ancho de la arquitectura, a todo lo ancho y a todo lo largo del cosmos, del cual es hipóstasis esa arquitectura. Y no cabe la menor duda de que en nuestros días, por medio de la electrónica, la cibernética y la informática, se puede dar un sentido y una concreción muy primarias a estas visiones, es decir, se podrían hacer ciudades en cierto modo mentales, dotadas de memoria. Mas dejemos estas perspectivas pues nos llevarían demasiado lejos, y recordemos que en la magnífica novela *Star maker* de Olaf Stapledon aparecen, si es que se puede ya decir «aparecen», unos seres, criaturas divinas del Hacedor de estrellas, que surcan como *cuerpos gloriosos* o nubes electrónicas el espacio en sus posibles dimensiones, y que tienen almacenado y alojado su saber, pecisamente, en el espacio, en la vacía arquitectura del universo, por el que *velan*, como quería el hermético Dios Poimandres que fuese el hombre esencial respecto a la naturaleza. Si su inteligencia y memoria están alojadas en el cosmos eso es lo que, después de todo, hace Giordano Bruno y muchos siglos antes hizo el consejero de Mitridates Póntico, aquel orador florido que se llamaba Metrodoro de Escepsis. Claro que los cuerpos de estas criaturas divinas del Hacedor de estrellas eran suertes de nubes electrónicas; pero es que nuestro cuerpo es también una suerte de nube electrónica, sólo que menos maleable, tremendamente condicionada, aún muy rudimentaria. Y ahora ya es tiempo de dejar la ventana y salir, pero *¿adónde?*

En este mundo en miniatura también se encuentra la famosa escala del ser, con la que lo superior se comunica a lo inferior, y esa escala del ser es también la escala del entendimiento.

Cada uno de los compartimentos del atrio o de los campos alojan diferentes imágenes. En ellos —Bruno cita veinticuatro grandes atrios, catorce campos y treinta atrios menores (*atria minorum*), de los que doce son de los acompañantes (*concinentium*) y treinta de los concertantes (*adcinentium*)—, en todos estos espacios, pues, se despliega una sorprendente enciclopedia del saber. Aquí son los astros los que asisten desde los cielos a la economía de esta enciclopedia, y puede tomarse como pasatiempo la comparación de la «enciclopedia» de Bruno con la *Encyclopédie* de los ilustrados franceses y con la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel (la de Novalis, que sólo quedó en fragmentos, es *otra cosa*).

Recorrer los atrios y los campos que imagina Bruno es una de las más sorprendentes excursiones que se puedan emprender. Mucho hay de ciudad metafísica de Chirico en estas urbanizaciones. Ahora estamos en el campo de la Estigia. ¿Qué produce esta tierra, qué prodigios crecen en estos sembrados? Los tenemos a la vista. En el ángulo oriental crecen la artritis, la parálisis, la ictericia, la apoplejía, la epilepsia, el íncubo. A la izquierda de esta monstruosa exhibición, en el costado meridional, el furor, la melancolía, el frenesí, la manía, el delirio...; en otros puntos la lepra, la estranguria, el sudor, el frío... Próximo a este campo está el del Elemento. En él el ámbar, el nardo, la trementina, la mirra; en el ángulo oriental, el agua, la fuente, la nieve, la niebla... Pero dejemos los campos y entremos en alguno de los palacios o atrios. Estamos en el primero de ellos, en el Atrio del Altar. Hemos entrado en una gran sala renacentista, suave luz cenital de día gris la ilumina. Es el ángulo del oriente. Un enorme arado aparece en el centro, tiene a su izquierda agua que fluye y a su derecha una cadena de oro. Contemplamos los espectros por un momento y decidimos pasar a la pieza que tiene a su izquierda; ¿qué vemos? Pues nada menos que un esquife en el centro de la sala, y a la izquierda un escritorio y a la derecha un trono. Dejamos este cuarto y nos trasladamos al costado opuesto. Para ello tenemos que pasar por el centro del palacio. Cuando lo estamos haciendo se nos ocurre usar ese palacio para la ciencia y queremos darle un distintivo, alguna imagen extraordinaria a fin de que no tengamos nunca la menor duda de que las imágenes que pueblan el palacio van a tener que ver con la ciencia. Expresamos ese deseo y, al punto, el enorme y vacío salón central se llena de un humo de mil colores, que poco a poco se va recortando como si le guiase el designio de hacerse escultura nítida y escueta. La operación ha concluido. ¿Qué tenemos ante nuestros *ojos*? Una pirámide. En su ápice, suspendida del aire, se sostiene una faz enorme de fuego, que con el soplo del viento ya se enciende ya se apaga.

Estos son los prodigios imaginativos que Bruno ofrece en su mente y memoria artificiales. Pues para él la imaginacion es el vehículo del alma y del entendimiento, el vehículo de la luz y de la vida. La imaginación es el punto medio entre la activa estabilidad y eternidad de Dios, y la movediza e insatisfecha voracidad del tiempo. Hasta tal punto la imaginación es la expresión más plena del hombre, que éste como aquélla se encuentra también como intersticio entre el mundo sublunar o elemental y el divino y supercelestial. Así lo declara Pico de la Mirándola en su *Oración acerca de la dignidad del hombre*. La imaginación, dirá Bruno citando a Sinesio, es la fábrica y cuerpo que aloja al entendimiento. Lo que es la imaginación para el hombre lo es la magia matemática, astral, para el universo.

Gran lugar era el universo material de Bruno y gran lugar es el entendimiento de Bruno. Un gran lugar que habitan y adjetivan formas, especies, espectros, imágenes. Un gran lugar todo él lleno de espejos, que especulan sobre la Unidad distraída de todo, que todo lo penetra y que puede parecerse a cualquier cosa, pues a ninguna se parece. Un gran lugar, de cuya vacía superficie emergen juegos de luces, meras transparencias, puras superficialidades. Sin centro, ni circunferencia, la imaginación empero fantasea frágiles centros y circunferencias. Un lugar grande, ojo que se ve a sí mismo en todo cuanto mira. Si todo está presente, ese *sí mismo* es la mirada ausente. Un lugar como jeroglífico, como carácter sacro para conversación de hombres, dioses y demonios. Un gran lugar para todos los monstruos del alma, «para hacer el alma monstruosa», que decía Arturo Rimbaud.

Quien *allí* entra, quien se introduce en ese gran lugar, *ya no puede salir*. Pues el *donde* adonde se entra es el mismo *donde* adonde se sale. Pues en el Punto no hay derecha ni izquierda: es sólo el umbral que pliega en una sola cosa el exterior y el interior.

Cielo e infierno, la ciudad de la memoria, a la caída de la tarde se celebra el gran banquete del principio. Los demonios que habitan las imágenes de los campos y los atrios salen de sus cámaras y cubiles, y allí ante el Hombre —que es sólo *su* lugar— dentro del Hombre, beben cenizas, degustan sellos, comen sombras, se deleitan con vestigios. Cantos de Orfeo y del Psalterio combinan, juegan e inventan los números de la inaudita música del mundo. Y en esta hora lunática del Banquete de No-Se-Sabe, Marcel Duchamp pone bigotes a la Monna Lisa de Leonardo.

Sobre la composición de imágenes, signos e ideas para todos los géneros de invenciones, disposiciones y memoria

AL MUY NOBLE E ILUSTRE
D. HEINRICO EINCELLIO,
Señor de Elcovia

Giordano Bruno Nolano saluda

El ejemplo de tu muy noble índole, la vigorosa excelencia de tu ingenio y la generosidad de tu acabada humanidad, me provocaron, oh ilustre Señor Encelio[1], me impulsaron e indujeron a presentarte este [trabajo] durante largo tiempo concebido y guardado sobre los principales partos de mi ingenio, para testimonio perenne de la veneración con la que te abrazo[2]. El designio principal es [tratar] acerca de la composición de imágenes, signos e ideas con vistas a toda suerte de invención, disposición y memoria[3]. Si ocurre que lo que me propongo, indago y trato de alcanzar, llego a lograrlo, comprenderlo y poseerlo, de manera que resulte asunto tan fácil que no pueda serlo más, tan breve que no pueda ser más sucinto, tan suficiente que apenas pueda serlo (o ser al menos creído) más suficiente ni más digno en su género, me parecerá que he logrado una empresa en absoluto vulgar. La idea, la imaginación, la ficción, la configuración, la designación, la notación son la obra universal de Dios, la naturaleza y la razón, y está en poder de la analogía de aquéllas el que la naturaleza pueda admirablemente representar la acción divina, y el que el ingenio humano (como intentanto incluso cosas más elevadas) pueda emular, por ello, la operación de la naturaleza[4]. ¿Quién no ve con qué pocos elementos la naturaleza hace hasta tal punto muchas cosas? No hay nadie ciertamente que ignore de dónde son hechas [todas las cosas], porque los cuatro mismos [elementos] los dispone, ordena, compone, mueve [y] aplica de manera variada, y bajo variados signos promueve las cosas formadas y figuradas desde la profundidad de la potencia a la excelencia del acto. Pero, por el Dios inmortal, ¿qué puede haber más fácil para el hombre que la numeración? Primeramente, qué es uno, dos, tres, cuatro; en segundo lugar, que uno no es dos, que dos no es tres, que tres no es cuatro; en tercer lugar, que uno y dos son tres, que uno y tres son cuatro; hacer esto es hacer todas las cosas, decir esto es decir todas las cosas, imaginar, significar y retener esto hace aprehender todos los objetos, entender todo lo aprehendido, recordar todo lo entendido[5]. Esta luz total está más presente, clara y expuesta para nuestra inteligencia, que pueda estar expuesta la luz del sol para los ojos externos; pues ésta sale y se pone y no siempre que a ella nos dirigimos está presente, la segunda, sin embargo, no está menos presente para nosotros que nosotros mismos para nosotros mismos; tan presente está a nuestra mente que incluso ella misma es la mente[6].

---

[1] En la portada del libro se lee ION. HAINRICVM HAINCELLIVM, al frente del presente prólogo Heinrico Eincellio, y ahora Enceli. Estas tres fluctuantes latinizaciones corresponde a Johannes Henricius Haincelius, nombre latino de un personaje llamado Johann Heinrich Heinzell, natural de Augsburg, que poco antes había adquirido una posesión en Elgg, cerca de Zúrich, donde acogía a cuantos tenían fama por su dedicación a la alquimia —que, al parecer, él mismo practicó— y a las demás ciencias ocultas. Bruno vivió con Hainzell durante algunos meses. Fue posiblemente en este tiempo cuando escribió el *De imaginum*, el *De magia* y otros escritos claramente mágicos.

[2] En esta obra Bruno compendia, en cierto modo, y sistematiza sus anteriores trabajos sobre la «memoria». Es en el *De imaginum* donde más a las claras Bruno se zambulle en una *empresa* mágica, con la que se pretende no menos que reformar la mente, exaltar al hombre al grado de divinidad, y, en consecuencia, «construir» un hombre nuevo. La imaginación —intermediaria entre lo temporal y lo eterno— y la memoria —reminiscencia del mundo arquetípico, vínculo de los fenómenos accidentales de este mundo y de los noúmenos supercelestiales— *conspiran* en la revolución mental que propone Bruno.

---

[3] Las imágenes son los talismanes que se imprimen (*empresa*) en la mente para hacer copular nuestro entendimiento con los poderes cósmicos; los signos son los signos vivos de la naturaleza, que en el lenguaje jeroglífico, sagrado, que Bruno va a fabricar, aparecen como epifanía de la *Mens*. El término «idea» hace alusión a las ideas platónicas —matrices sustantíficas y esenciales— del mundo; pero en el caso presente han de ser más bien comprendidas en su otra acepción, hermética, muy presente en los libros sobre talismanes, de imágenes empapadas de poderes divinos. Para estos temas véanse los libros citados de M. Ficino, C. Agrippa, y el *Piccatrix*. Repárese también que los términos «invención, disposicion y memoria» hacen referencia a tres partes de la antigua retórica.

[4] Los *signos* (en su desglose de ideas, imágenes, etc.) aparecen como el universo de Dios y como la expresión de la naturaleza. Por ellos el hombre, su entendimiento, se vincula a la vida infinita de la naturaleza y de la divinidad.

Conviene no olvidar que Bruno en esta obra se propone la fabricación de una lengua mágica, la misma con la que podremos comunicarnos y entrar en comunión con los seres divinos. Es ésta la lengua de los demonios y los dioses, la de los caracteres sacros de Egipto —tal como Bruno los concebía—, la que reformará el entendimiento humano, la que hará de este entendimiento el *lugar* donde se alojarán las invenciones de los dioses.

¿Quieres que entre tanto te diga por qué son tan pocos los que saben y aprehenden? ¿Por qué (digo) juzgamos que [la luz] está lejana, estando hasta tal punto presente ante nosotros en un cielo tan grande? Porque el ojo ve las otras cosas, [y] a sí mismo no se ve. Pero, ¿cuál es aquel ojo que ve las demás cosas como se ve a sí mismo? Aquel que en sí mismo ve todas las cosas, y él mismo es todas las cosas[7]. Seríamos semejantes a aquel [ser] excelso si pudiésemos ver la sustancia de nuestra especie; de la misma manera como nuestro ojo se vería a sí mismo, así nuestra mente se comprendería a sí misma. Como, entonces, sería ya posible entender todas las cosas, tampoco sería [ya] difícil hacer todas las cosas[8]. Mas la naturaleza de los compuestos y [las cosas] corpóreas no es capaz de esto, pues su sustancia se desenvuelve en el movimiento y la cantidad, aun cuando en sí misma no sea ni móvil ni cuantitativa. De ahí que así como no consistimos nosotros en cierta profundidad e indivisibilidad, sino que podemos ver algunos accidentes externos de nosotros mismos relativos a [nuestra] superficie (a saber, el color y la figura) y [podemos ver] la semejanza del propio ojo en el espejo, así tampoco nuestro intelecto se [ve] a sí mismo en sí mismo, sino en una cierta especie exterior, en simulacro, imagen, figura, signo[9]. Esto es lo que, referido por Aristóteles, fue antes expresado por los antiguos y es comprendido por pocos de los neotéricos: «entendernos» (esto es, entender las operaciones de nuestro entendimiento) «o es imaginación o no es sin imaginación»; más adelante: «no entendemos a no ser que especulemos con imágenes»[10]. Esto es lo que mediante discurso y reflexión comprendemos no en una cierta simplicidad, estado y unidad, sino en composición, comparación [y] pluralidad de términos[11]. Y si tal es nuestra capacidad, conviene sin duda que sus obras sean tales que inquiriendo, hallando, juzgando, disponiendo [y] recordando no se divague fuera del espejo, no se revuelva sin imágenes[12]. De aquí que si por medio de la naturaleza se suministra un espejo terso y plano, también por medio del arte florece y resplandece la luz de las reglas en el horizonte del raciocinio; por ello, según la facultad ensanchada por las imagenes claras y patentes de las cosas, que vienen a nuestra contemplación, nos encaminaremos a la felicidad suma en el múltiple género del acto, la cual [felicidad] se le adjudica especialmente al hombre como propia, en cuanto hombre.

---

[5] Para los pitagóricos en el número está la esencia de las cosas. La unidad es la sustancia absoluta sobre la que descansa y de la que se alimentan las esencias. Bruno emplea el símil de la aritmética para iniciar la explicación de su «lengua», pero no tarda en elevar la aritmética a los cielos pitagóricos. El arte o método de la memoria que Bruno propone en este libro viene a ser una enciclopedia *sui generis*. En esta *enciclopedia literal* el saber humano se mueve de acuerdo con los *ciclos* celestes.

[6] Más adelante vuelve Bruno sobre la Luz, «la primogénita» de las criaturas. Nosotros en la nota 79 aludiremos a este tema.

Con la luz expresa aquí Bruno el Entendimiento del universo, que fundido con el Alma universal, está presente en todo punto. Es este Entendimiento, al que Bruno se atreverá a dar «imagen» y talismán, el constitutivo intrínseco y esencial del hombre; en cuanto que estamos *en él*, comprendemos, microcósmicamente, al universo entero. Pero nuestra manera propia de estar *en él* es estar en la palabra, es decir, en el pronunciamiento del Entendimiento. Y es a esta palabra a la que, jeroglíficamente, Bruno se entregará en esta obra.

[7] Se nos ocurre invitar a plantear la cultura occidental y, particularmente, su momento renacentista como la historia del ojo (y también de la mano). En éste como en otros pasajes de este libro, Bruno encuentra en el ojo la cifra orgánica de un arcano y ciencia divinos (saltemos años y tópicos, y abramos el *Tratado de la Pintura* de Leonardo da Vinci...) Bruno y Leonardo son dos claros exponentes de una tarea singular: la construcción de un ojo artificial e inventivo.

---

[8] El ojo mágico de Bruno ve en sí mismo las cosas todas. Transforma al hombre en entendimiento, pero anotemos que el entendimiento y la contemplación se corresponden con la operación y la poética. (En Platón el Demiurgo hace el universo alimentándose de la *visión* del mundo de las ideas.)

[9] Bruno afirma y hace profesión aquí de *superficialidad*. Todo es superficial. Incluso lo que se piensa no es más que algo superficial, algo que se exhibe en juegos de transparencias, de perfiles huidizos. La superficialidad es la condición del conocimiento humano. ¿Llamaremos «profundo» a la Unidad, distraída y vacía? ¿No será lo profundo *nada* más que infinita disponibilidad, «apetencia» del vacío? ¿No será de esa vacía y activísima profundidad de donde toma el mundo de las superficies la fuerza que lo salvará de ser una mera diversión de la combinatoria y las formas, mero pasto de la analogía?

[10] Cfr. *De anima*, 427, 431, 432. La afirmación de Aristóteles de que no se puede pensar si previamente no se poseen pinturas mentales, es decir, si antes los sentidos no han suministrado imágenes de las cosas, fue el eslabón que unió el aristotelismo con el arte de la memoria durante la época de la Escolástica. Alberto Magno y Tomás de Aquino hicieron las veces de puentes entre ambas corrientes. De este punto de unión entre la gnoseología aristotélica y el arte de la memoria procede la gran importancia que se atribuyó a la imaginación. Pero una vez reconocida y establecida su importancia veremos que la imaginación comienza a moverse en terrenos neoplatónicos (Sinesio) y má-

Por consiguiente, para complemento de esta doctrina reuní estos tres libros[13]. En el primero se presentan aquellas generalidades que versan acerca de los diversos géneros de significación; además se hacen explícitas las condiciones varias con las que se disponen y preparan los sujetos [o lugares] y se imprimen y pintan las imágenes. Enseñamos ya a edificar, ya los damos edificados, los atrios y campos de los diversos géneros; en ellos, finalmente, se hallan todas las cosas que pueden ser dichas, sabidas e imaginadas; allí se encuentran todas las artes, lenguas, obras, signos[14]. En el libro segundo se hallan las imágenes de los doce príncipes[15], que son los efectores,

---

gico-herméticos. A la imaginación se le atribuirán los caracteres que Pico daba como propios del hombre: el ser «intersticio» entre lo temporal y lo eterno, y una capacidad demiúrgica infinita.

[11] Obviamente, Bruno no angeliza el entendimiento humano. No es de una manera simple, sino plural y compuesta, como comprende el entendimiento encarnado en el hombre. Si el hombre *ya* fuese un dios, el arte de la memoria de Bruno estaría de más.

[12] En paridad con el tema del ojo —el *tópico* del ojo— se encuentra el tema del espejo en Bruno. La naturaleza es el espejo terso que refleja el mundo divino; la *reflexión* humana es el espejo que reproduce los signos de la naturaleza. El arte de la memoria de Bruno, se afirma, equivale a la construcción de un espejo mental.

[13] Nosotros ofrecemos solamente el primero de ellos casi entero.

[14] En efecto, este libro primero viene a ser la *summa* del arte de la memoria bruniana. En él se halla *todo* lo que se puede saber e imaginar, pero *more magico*.

[15] Los doce príncipes del libro segundo son los grandes dioses cósmicos: I Jove (con 18 imágenes talismánicas) y Juno (con 1 imagen);

significadores y dispensadores segundos e intermedios (bajo [la potestad] del Uno supremo, máximo, infigurable, inefable) de todas las cosas. Todo lo que asiste, rodea, está cerca, está pegado, está dentro de cada uno de ellos, lo exploramos para un uso tan grande que se ofrece a los gramáticos como gramático, a los poetas, a los oradores, a los médicos, a los astrólogos, a los adivinos, a los mecánicos, a los teóricos y, por último, a todos, de todas las maneras.

Quisiera que nadie pasara por alto que yo no voy, en base a sinónimos, a tratar de bagatelas y de charlatanerías a granel (con su típica carencia de sentido); pues las voces diversas que el ojo del gramático ve como sinónimas, para nosotros designan cosas diferentes o, al menos, de maneras diferentes, así como señor, poseedor, amo no son la misma cosa para ignorancia, siervo y caballo; ya que ninguno de los términos puede ser sinónimo en la curia de la filosofía, excepto si queremos contar entre los filósofos de este siglo a los gramáticos, cuyo eximio honor es, despreciando la propiedad de las palabras [y] componiendo el estilo a la manera de los papagayos y los simios, emular a Cicerón en la profesión de las ciencias[16], y tra-

---

II. Saturno (con 4 imágenes); III. Marte (con 4 imágenes); IV. Mercurio (con 7 imágenes); V. Minerva (con 3 imágenes); VI. Apolo (con 8 imágenes); VII. Esculapio (con 6 imágenes), Circe y Arión (con 1 imagen cada uno), Orfeo (con 3 imágenes); VIII. Sol (con 1 imagen); IX. Luna (con 6 imágenes); X. Venus (con 10 imágenes); XI. Cupido (con 2 imágenes); XII. Tierra (con 3 imágenes), Océano (con 1 imagen), Neptuno y Plutón (con 1 imagen cada uno).

Estos dioses se corresponden casi exactamente con los del *Spaccio*. En ambas obras representan los poderes de la mente. Ellos vienen a ser los encabezamientos de una enciclopedia, a la que el universo proporciona físico correlato. Ellos implican todo lo cognoscible, todo lo imaginable. A ello se han de vincular los conocimientos particulares, a fin de que lo particular se confunda y se haga uno con lo universal. Ellos son como la central de energía que mueve y da sentido al arte de la memoria tal como se presenta en el libro primero, que por los doce príncipes, sobre todo, se convierte en artificio astral y mágico.

[16] Una vez más Bruno se ceba en los pedantes, escarnece a los gramáticos. Seguramente el principal de los aludidos es Petrus Ramus, al que Bruno en otra ocasión llamó «príncipe de los archisicofantas», y que, aun cuando opuesto a Aristóteles, desacreditó el arte de la memoria, reemplazándola —en la línea de Quintiliano— por la «dialéctica», es decir, por el análisis y la composición, y por sus «epítomes».

ficar, entre otras cosas, con la pericia de la lengua entremezclando palabrejas griegas con latinas.

En el tercer libro presento las imágenes de los treinta sellos, cuyas especies y explicaciones publiqué en otra ocasión[17]. Varones disciplinados y dotados por la naturaleza de agudeza de ingenio pudieron descubrir muchos de ellos con una sola atenta lectura; ya que en esto no exijo un Edipo o un Tiresias[18]. Sin embargo, nadie, salvo que así acaso se lo haya creído, entenderá quizá todas las cosas y de todos los modos. Nadie, empero, se sentirá frustrado con la lectura, a no ser que esté ciego. Vale y quiere a aquel que te respeta.

En la medotología —tan moderna— que inaugura Petrus Ramus no hay lugar para los lugares y las imágenes de la memoria. Todo ha de resolverse dentro de los márgenes del análisis del texto. Pero Petrus Ramus no extremó el *análisis* hasta el *punto* de *disolver* el propio discurso; pues *análisis* es el equivalente griego de *dissolutio*. (Véase F. Yates, *El arte de la memoria,* capítulos 10 y 12.)

[17] En efecto, el tercer libro es una nueva y más sibilina redacción de los *Triginta sigillorum explicatio*. En esta ocasión Bruno no añade el colofón del *Sigillus Sigillorum*.

[18] Es decir, que Bruno no exige descifradores de enigmas. El lector podrá advertir que esto es sólo una verdad a medias.

[Libro Primero, Sección Primera]

CAPÍTULO PRIMERO

Sobre la luz, el rayo y el espejo

Entiéndese que el ente se distribuye en tres encabezamientos: el metafísico, el físico y el lógico, universalmente considerados; así como tres son los principios de todas las cosas: Dios, la naturaleza y el arte; y tres son los efectos: el divino, el natural y el artificial.

Es conveniente que todo agente conciba previamente con algún designio y no por mera necesidad la constitución de la especie de la cosa que se ha de llevar a efecto. A esta especie se le llama ciertamente *idea* antes de las cosas, en las cosas naturales *forma* o *vestigio de las ideas,* en las posteriores a las naturales *razón* o *intención,* la cual [a su vez] se distingue en primera y segunda, habiéndola nosotros acostumbrado llamar *sombra de las ideas*[19].

Las ideas son causa de las cosas antes de las cosas, los vestigios de las ideas son las propias cosas o lo que [es] en las cosas, las sombras de las ideas son [procedentes] de las propias cosas o posteriores a las cosas, de las cuales se dice que son con tanto menor derecho que las propias cosas que salen del seno de la naturaleza, cuanto las cosas mismas [son con menor derecho] que la mente, la idea y principio efectivo, supernatural, sustantífico, superesencial.

---

[19] Aquí adopta Bruno la concepción platónica sobre las ideas como constitutivos extrínsecos y eternos de las cosas. Las ideas forman el mundo arquetípico o divino; es, por consiguiente, anterior a las cosas. Lo que de idea hay *en* las cosas lo llama Bruno forma, por lo que denominará a ese mundo —que es el de la naturaleza— vestigio de las ideas. Las ideas también se hallan de algún modo en la mente humana, pero como correlatos del vestigio, por lo que Bruno designa a las intenciones (o imágenes mentales de las cosas) como sombra de las ideas.

Bruno concluye resumiendo las clases de entes en dos géneros o dos universos: el de las cosas existentes, y el de los signos o indicaciones de las cosas existentes. Ahora bien, Bruno sólo se dedicará a los «signos», es decir, a las *superficialidades* de las cosas. Pues son estos signos los que revelan las infinitas capacidades de las cosas (conéctese este punto de vista con el expresado en la nota 9).

En consecuencia, se distinguen los entes: en aquellas cosas que son, o cosas, y en esas cosas que son signos o indicaciones de las cosas que son; esta distinción es casi la misma a la que se conoce vulgarmente como sustancia y accidente.

Nosotros no instituimos de ningún modo un método sobre las cosas, sino sobre las designaciones de las cosas[20]; que en éstas está ciertamente fundada la virtud de todas las cosas que se han de producir, fácilmente lo reconocerán aquellos que contemplan la voz y los caracteres de la naturaleza, la cual por todas partes pregona, aun cuando moderadamente, y describe las especies de las cosas; puesto que parece que no tanto contribuye la materia a la especificación de la cosa producienda, cuanto la idea y la forma. Pues en aquel principio [la materia], todas las cosas convergen y son una misma cosa, en éste y por éste [la forma], sin embargo, todas las cosas se distribuyen según géneros, especies y, finalmente, según sus números[21]. Lo que resulta claro por el hecho de que un mismo alimento en el perro se hace sustancia y semen de perro; en el hombre, de hombre; en el simio, de simio, a causa de la idea que preside, a la que consideramos no separada de las cosas, sino unidísima a las propias cosas. Nosotros hemos especificado, trocado [y] acomodado todas las cosas que tienen naturaleza de materia primera o segunda o próxima en el acto de la facultad inventiva o memorativa según la condición de la cosa significanda adoptada[22], a fin de que todas las cosas salgan de todas las cosas, todas se designen con todas y en todas, y en todas contemplemos todas las cosas; y para recogerlo en una sola palabra, a fin de que todas las cosas, por la aplicación, se comporten como la unidad, y la unidad, por la informabilidad, se comporte como todas las cosas; a la manera como se insinuará, mejor y más idóneamente, mediante la práctica del subsiguiente artificio.

---

[20] En el texto: «Nos in proposito haudquaquam de rebus, sed de rerum significativis methodum instituimus». Adviértase que no habla de «arte», sino de «método».

[21] En este párrafo no habla Bruno obviamente de la Materia primera, absoluta, hipóstasis primogénita de la Unidad, sino de la materia en oposición a forma.

[22] Una de las características de este arte de la memoria es su amplio grado de abertura, el juego libre al que expone a los conceptos o imágenes que entran en su órbita.

A continuación, por consiguiente, comenzando como desde la cabeza, hablamos acerca de la materia y las especies, después de haber comprendido que un ente único infinito se halla intensivamente en la inmensidad todo él entero y totalmente por todas partes, y después de haber puesto ante los ojos un único infinito universo, [que se halla] extensivamente por todas partes [y] se manifiesta corporalmente en diferentes partes y en unos y otros sitios. A continuación [vienen] las especies de la sustancia y aquellos accidentes que de un modo real se encuentran en la sustancia. Va después el orden del mundo racional, que es a semejanza del natural —del que es su sombra—, que es imagen del divino —del que es su vestigio[23].

CAPÍTULO II

Sobre aquellas cosas que hay en el espejo, y sobre las que son relativas al espejo

Como operación de la consideración presente hacemos ver el universo según una tercera significación, esto es, como un cierto espejo viviente, en el que está la imagen de las cosas naturales y la sombra de las divinas[24].

Este espejo concibe ciertamente la idea como causa de las cosas, de la misma manera como la imagen de la cosa que ha de ser hecha empapa la mente del eficiente con la razón [o esencia] del eficiente. Concibe la forma como la cosa misma, a saber, la especie; pues la entera sustancia de la cosa va referida a ésta, aun cuando físicamente no tenga consistencia sin la materia —si es que estamos emplazados en el atrio de los Peripatéticos—; si [pensamos)] de otra manera, [estaremos junto)] con los físicos que entienden que la materia es la sustancia de todas las cosas, la cual saca las formas de su seno y entrañas, como la madre, con ciertas vicisitudes, arroja, pare, concibe y así mismo guarda a la prole propia[25]. Concibe la imagen como efecto de la propia cosa, que fluye de algún modo de la superficie de la cosa, y que informa a la potencia cognoscitiva primero con la luz sensitiva, después con la racional. Aquí, hablando generalmente, se hallan las imágenes y las figuras como en su sede propia, aquí se conservan y guardan, tras haber estado en el otro sitio producidas y propagadas como por fuentes. Nada impide que sus nombres sean confundidos vulgarmente e incluso que los más sabios a veces los empleen indiscriminadamente, y que no sea conveniente en todo designio ser inflexibles con la propia dicción, cuando se da una más cierta y evidente significación de las cosas; sin embargo, al presente no juzgamos que sea injusto repetir lo que elaboramos en el libro *De umbris idearum*, a saber, la distinción entre estos nombres: 1, idea; 2, vestigio; 3, sombra; 4, nota; 5, carácter; 6, signo; 7, sello; 8, indicio; 9, figura; 10, similitud; 11, proporción; 12, imagen.

---

[23] En este párrafo como en otros posteriores se ponen en evidencia las correspondencias de la cosmología bruniana y su designio de reforma del entendimiento en base al arte de la memoria.

[24] Vuelve a aparecer, de una manera más expresa si cabe, la asimilación del universo con el espejo de la *Mens*, y la asimilación de la mente humana con el espejo de la naturaleza universal. Espejo viviente llama Bruno a la naturaleza universal. Juego de luces y fantasmas será el arte de la memoria de Bruno.

A la idea, pues, en primer lugar, se la considera como forma antes de las cosas y como quididad metafísica, esto es, la especie misma del mundo y [la especie] supersustancial de aquellas cosas que están en el mundo[26]. Le conviene a la idea ser tanto más verdaderamente que el mundo de constitución física, cuanto a las cosas naturales y realmente existentes, es decir, al mundo físico, le convendrá ser más verdaderamente que a la similitud del mundo que con números está escrita en los sentidos internos[27]. Pues

---

[25] Esta última es la posición de Bruno. Los físicos son, ante todo, los presocráticos de la escuela de Jonia.

[26] Conviene distinguir esta acepcion platónica de la idea de la acepción de idea como imagen talismánica, a la que hace referencia el título del libro, pues sería un absurdo, una imposibilidad metafísica pretender con un arte, por más refinado que éste sea, *componer* ideas del tipo de las platónicas.

[27] La fantasía y la imaginación son los sentidos internos más significativos para Bruno. También el sentido común es un sentido interno, en oposición a los sentidos que tradicionalmente se reconocen como externos, la vista, el oído, etc.

La gnoseología de Bruno es a ratos aristotélico-tomista, a ratos platónica. De Aristóteles adopta el acento que éste pone en la información de los sentidos y la ulterior reelaboracion de los sentidos internos y el entendimiento agente. Es en este punto donde el platonismo hace acto de presenasí como nuestras intenciones tienen su origen en las cosas naturales —no existiendo aquéllas, tampoco éstas existirían—, así como no existiendo cuerpo alguno, no habría sombra alguna; así las mismas cosas naturales, es decir, el mundo físico, de ninguna manera podría existir si aquel (mundo) metafísico, es decir, la idea que porta todas las cosas, no preexistiera por el acto de la mente y la voluntad divinas que a sí mismas se comunican.

Por consiguiente, tras la idea viene el mundo físico, al que, con Zoroastro, llamamos vestigio de las ideas; en él es donde el nombre de esencia de las formas se usa particularmente.

En tercer lugar viene el mundo racional, es decir, el universo de las cosas en la intención, que tiene sus raíces en las abstracciones hechas sobre las cosas físicas, y que dista más —a causa de su menor razón de entidad— de la verdad ideal que el vestigio y por ello con el mejor derecho se le concibe con la noción de sombra; a las partes de su universo se las conoce, en su significación lógica, con el nombre de géneros y especies. Así, pues, junto a los que filosofan más sutilmente y a los que hablan con propiedad, atribuimos a estos tres nombres: *idea, forma* y *especie,* tres acepciones algo diferentes.

CAPÍTULO III

Razones de los diferentes notámenes

Deteniéndonos en este tercer género, conviene que en lo sucesivo empleemos distintamente las nociones de los otros términos, de modo que se llama *nota* a todo aquello que, de alguna manera, muestra algo ya por una razón primera o segunda, ya próxima o remota, ya inmediata o mediata[28].

---

cia, afirmando que, en alguna medida, las formas o ideas de las cosas ya están «escritas» en el entendimiento humano. El conocimiento viene a ser el acto de coincidencia entre las especies físicas, «externas», y las intenciones mentales, «internas».

[28] En el Derecho romano se empleaba la palabra *nota* para ciertos signos con los que, como si fuesen cifras, se mantenían en secreto las fórmulas de determinados actos jurídicos. Este uso tuvo lugar en la época en que los pontífices absorbían el conjunto de las tareas jurídicas. No ha de confundirse nota con sigla.

Carácter es aquello que designa algo —así los elementos—, con un determinado trazo de líneas y disposición de puntos.

Signo es el término que se emplea genéricamente para todas las cosas que designan, ya como idea, ya como vestigio, ya como sombra, ya de otra suerte.

Sello (que es un cierto diminutivo de *signo*) designa la parte más notable del signo o el signo en su acepción más comprimida, así como con la sola cabeza o con la sola mano designamos al hombre o a la operación del hombre.

Indicio, al igual que el *signo* y el *sello,* es aquello cuya función no es tanto representar [y] significar, cuanto mostrar, así como el índice no significa o explica a la cosa en sí misma, sino que solamente invita y apela a la mirada y a la visión de aquélla[29].

La *figura* difiere de todos los términos precedentes, porque las ideas son vestigios o sombras, relativas tanto a lo intrínseco como a lo extrínseco, la figura empero solamente a lo intrínseco.

A la *nota,* el *carácter,* el *signo,* el *sello* y el *indicio* se les puede llamar ora líneas, ora puntos, ora toda cosa que no cierra un espacio; a la figura le conviene sin embargo cerrar el espacio.

Por su lado la *similitud* difiere de todos los términos antedichos, porque no es necesariamente [de] la misma especie de aquéllos; puesto que al hombre se le designa con letras y caracteres, así como con signos, indicios, notas, [mas] no como con lo semejante; lo semejante será la

---

Este término lo encontramos también en el *ars notoria,* a la que en diferentes ocasiones Bruno ha hecho alusión. Esta era un arte oculta que enseñaba a confeccionar diagramas y figuras mágicas. F. Yates sugiere que puede ser una derivación del arte clásica de la memoria.

Aquí Bruno emplea nota (al igual que notamen) en el sentido general de signo o señal de algo, sea cual sea la manera como signifique la cosa.

[29] Es claro que Bruno distingue hasta aquí, entre signos ostensivos de la cosas (los indicios) y signos denotativos o significativos de las cosas. Repárese, sin embargo, que a los *signos* y a los *sellos* Bruno les atribuye un valor ostensivo más bien que designativo. Por tanto habrá que entender que Bruno reserva lo designativo (significativo o denotativo) a la similitud, la proporción y, particularmente, a la imagen, ya que la *figura* es una suerte de diagrama ostensivo de lo intrínseco de las cosas, en tanto que el carácter, el signo, el sello y el indicio son relativos tanto a lo intrínseco como a lo extrínseco.

pintura o estatua o especie recibida por el sentido y almacenada en la fantasía[30].

La *proporción* difiere de la *similitud* en que a ésta se la entiende siempre entre dos términos, así como A es letra, así B también lo es, o el mulo es semejante al caballo. A aquélla empero siempre se la entiende entre cuatro o más o, al menos, tres términos, la alfa es en griego lo que la A es en latín, [proporción ésta] en la que hay cuatro términos: 1, alfa; 2, griego; 3, A; 4, latín. La proporción se deja ver al menos entre tres términos, así: dos es a cuatro, como ocho a diez y seis (aquí se dan cuatro términos: 2. 4. 8. 16.), o dos es a cuatro, como cuatro es a ocho, donde se dan tres términos: dos, cuatro, ocho.

La *imagen,* por último, difiere de la similitud en que comprende una energía, énfasis y universalidad mayores; pues hay más ser en la imagen que en la similitud. Pues la imagen se aproxima más que la similitud a la univocidad. Pues las cosas semejantes se diferencian no sólo [de] las que están en el mismo género, sino también [de] las que están fuera del género. Así como también se dice que el artificio es de alguna manera semejante al artífice, sin embargo [eso] no se dice en relación con su imagen o en su imagen, a no ser que esté en el género próximo o en la misma especie.

CAPÍTULO IV

Que todo notamen debe comparecer ante el atrio del sentido y ante el tribunal de la vista

En esta arte todas las cosas solemos emplearlas bajo el nombre de imágenes, llámense ora notas ora signos ora indicios ora más cómoda y apropiadamente de otra manera, lo que aparecerá como no carente de razón apropiada a los que con diligencia examinen el asunto. Pues todas las cosas, como quiera que ellas representen y signifiquen, son llamadas y llevadas, por el sentido, a la [condición de] especie comprensible y, por último, los géneros de todas las especies sensibles son contraídos en visibles, es decir, en las más vigorosas y eficaces de las especies; pues es la vista el más espiritual de todos los sentidos. Esto se hará claro fácilmente cuando examinemos los grados con los que éstos [los sentidos] se refieren a sus objetos propios. Pues el tacto concibe ya con órganos internos ya externos, ya a las cosas que se adhieren ya a las que penetran; el gusto [concibe] solamente las cosas que se adhieren; el olfato [concibe] los espíritus, difundidos por el cuerpo, de las cosas puestas más elevadamente; el oído [concibe] las muy apartadas, la vista empero capta las lejanísimas con presteza extraordinaria. Y por eso a las cosas aprehendidas con este sentido, las convocamos más fácilmente y más eficazmente las retenemos en el alma que a las otras, y por medio del sentido de la vista significamos los objetos de los otros sentidos como los de cualesquiera facultades apetitivas o cognoscitivas, de la misma manera como con letras visibles todo lo describimos y franqueamos[31].

---

[30] La similitud se corresponde con la pintura mental que Aristóteles ponía en la base del conocimiento. La similitud es una suerte de secreción de la cosa que el entendimiento aloja en sí mismo (como *species phantasiabilis*) mientras que en los notámenes precedentes hay un mayor grado de artificialidad.

CAPÍTULO V

Sobre el momento físico, matemático y lógico según todas las acepciones de estos modos

Las imágenes, los sellos y los caracteres contribuyen a la acción, a la percepción y a la significación, ya física, ya matemática, ya lógicamente. Pues la naturaleza ha dispuesto hacer salir la especie definida de una materia indefinida por medio de la idea y forma presente e ínsita. Digo materia indefinida, no primera, sino próxima en el designio, cual es el alimento común que se convierte en la sustancia y semilla de una determinada especie[32]. Por lo que, matemáticamente, los simulacros, imágenes y caracteres llevan a la producción y preparación de muchas cosas, una vez que se ha tenido en cuenta que el mundo es triple: el arquetipo, el físico y el umbrátil, de manera que desde el primero se desciende al tercero por el intermedio, y por éste se asciende del tercero al primero, así como del sol descendemos al aspecto de la luz que se comunica a la luna, a los astros y al aire, y de ésta [luz comunicada] a la luz umbrátil[33], así como en el espejo, pues nada impide que [la luz] pueda ser enviada inmediatamente desde el sol a un espejo, y que, con un movimiento, se la pueda devolver directa e inmediatamente al sol[34]. Así nuestra alma y sentido procuran, logran y reciben para sí, inmediatamente, algunas especies y favores procedentes del mundo superno, otros [favores los procura] sin embargo por medio de las cosas naturales y sensibles. Todas estas cosas, sean del tipo que sean, no las procuramos y logramos, si no es con determinados signos, arquetipos, gestos y —como dicen— sacramentos[35].

---

[31] La supremacía atribuida a la vista se hace patente en este pasaje, justificando el papel que este sentido desempeña en el arte de la memoria bruniana, como, por lo demás, en casi todas la artes de la memoria. Ya se encuentra en el propio Simónides de Ceos, y abona la teoría estética renacentista del horaciano «ut pictura poesis».

[32] Adviértase que no siempre que Bruno habla de materia se refiere a la materia primera, absoluta, perpetua, infinita, plena de vida y de poder generativo de la que trata en la *Causa*.

Así, pues, las formas, simulacros y signáculos son vehículos y como vínculos[36], con los que los favores de las cosas superiores ya fluyen, se presentan y se introducen, ya son concebidas, contenidas y guardadas. Omito hacer una reseña más específica sobre estas cosas, para que no parezca que hago más divagaciones fuera de lo que es razonable.

Una sola cosa quiero que se tenga presente en la memoria: que parece que los planetas buscan trazas semejantes [a ellos] en las cosas que les están sometidas y han de informar, según el dictamen y la propia práctica de los

---

[33] La luz umbrátil, la sombra, la tiniebla no es menos luz que las otras, pero lo es en menor grado. Todas las luces no son más que *casos* de una luz única.

Una vez más nos salen al encuentro las imágenes más típicas de Bruno para aludir al universo: la escala y el espejo.

[34] En el texto: «seu ut in speculo, non obstante quod et a sole immediate in speculum valeat immitti, et a speculo ad solem directo et immediato tractu retorqueri».

[35] Para Bruno toda operación mágica implica la confeccion y el uso de determinados artificios, la mediación de determinados signos, etc.

[36] De este pasaje se deduce claramente la concepción mágica del arte de la memoria de Bruno. Todo el lenguaje talismánico, toda la lengua de los dioses que Bruno va a inventar es el vínculo mágico que une el entendimiento humano con el entendimiento universal.

Magos. Esto mismo lo confirma la doctrina de los cabalistas y el ejemplo de Moisés, en cual en alguna ocasión —como impelido por alguna divinidad—, erigió un becerro de oro para procurar el favor de Ceres y de Jove, así mismo presentó, para que fuese adorada, una serpiente de bronce, a fin de atemperar simultáneamente la violencia de Marte y de Saturno; y habría que considerar otras muchas cosas que, veladas y ocultas, se presentan tanto en sus obras como en sus palabras[37].

Razón similar se halla en aquellas cosas que se cuentan sobre Prometeo, del que se dice que robó ocultamente a Jove luz y fuego, esto es, ciencia y artes, con una figura de barro, para provecho de la vida humana y que lo llevó del cielo a la tierra; en lo que entienden que la virtud del simulacro arrebataba y hurtaba de algún modo el favor divino o [algo] por encima de su ministerio por no sé qué analogía clara y probada al tiempo que oculta [que se da] entre las cosas superiores y la materia inferior; por lo que [los favores divinos], como incitados por algunas imágenes y similitudes, descienden y se comunican[38].

---

[37] Este párrafo comienza con una significativa alusión a los planetas, los dioses astrales que ya conocemos. Véase nota. 15 Cfr. Ficino, ob. cit., capítulo XIII. También en este párrafo se da una versión mágica de Moisés (tal vez de procedencia cabalista). Moisés aparece como mago, instruido en Egipto. En *Éxodo,* 7, 11-12, leemos: «Hizo llamar también el Faraón a sus sabios y encantadores, los magos de Egipto, y también ellos echaron cada uno su báculo, que se convirtieron en serpientes. Pero el de Aarón devoró a todos los otros.» Un poco antes Aarón, obedeciendo a Moisés, que a su vez obedecía a Yavé, había arrojado a los pies del Faraón su báculo, que al punto se transformó en serpiente. En la Biblia se dice claramente que los sacerdotes egipcios emplearon artes mágicas, pero no se dice nada respecto a los medios empleados por Moisés-Aarón. Bruno alude a la serpiente de bronce que Moisés mandó erigir para curar a los israelitas de las mordeduras de las serpientes. En *Éxodo,* 32, se relata la construcción del becerro de oro a petición del pueblo de Israel, con el permiso de Aarón y la ignorancia de Moisés.

[38] Como divino patrón de la Magia aparece aquí Prometeo. Esta interpretación de Prometo la toma Bruno de M. Ficino, *De vita coelitus comparanda,* capítulo XII: «Huic [Trismegisto] illud simile: Prometheum figmento quodam luteo vitam rapuisse lucemque coelestem.» (En *Libri de vita,* ed. veneciana de 1489.) Bruno emplea casi las mismas expresiones que Ficino.

Es oportuno señalar que la operación mágica se logra debido a la analogía que hay entre la materia inferior y el mundo superno, pero, ¿no es la metafísica de Bruno el intento de llevar la analogía hasta el límite de confundir lo superno y lo inferior en una misma e

Agrega [a esto] que así como toda especie se diferencia de otra especie en cierta imagen y figura, así también la especie converge, conviene, se introduce y se entremezcla con la especie por lo mismo. En todas estas cosas se manifiesta una situación, una disposición y una constitución hecha idónea con alguna figuración; así como la especie del cilindro recibe la forma del arco-iris y la pinta en la pared más cercana por el cristal, así el espejo cóncavo, haciendo como converger en un solo centro los rayos del sol y de la luna, participa más eficazmente de su virtud, [y] construyento un agujero, para que sirva de entrada, de figura conoidal, representa en la oscuridad las especies de las cosas que están y se mueven en torno. De tan gran fuerza es la figura[39].

Vienen [ahora] a la consideración los poderosísimos efectos de las cosas celestes[40], de los que se piensa que conciben su virtud, principio y perfección en los puntos cardinales del oriente, el occidente y el meridión [y el septentrión]. De aquí que astrólogos y adivinos de toda laya se dediquen en grado sumo a aquellas cosas [que tienen que ver] con los solsticios, los equinoccios [y] los puntos del mediodía y la medianoche, en los que se cortan los círculos mayores. De ahí [proceden] aquellas cruces, aquellos encantamientos e invocaciones hechos en las encrucijadas de cuatro caminos y asimismo aquellos tiempos en los que la luna o el sol o un planeta determinado se establece en la conjunción de los cuatro ángulos coincidentes.

---

infinita materia plena de vida y de entendimiento? Cfr. Ficino, ob. cit., capítulo XV.

[39] En el texto «In omnibus autem his situs, dispositio et figuratione quadam aptata constitutio praefertur, sicut cylindri species ex cristallo forman iridis recipit et in oppositum parietem appingit, speculum concavum solis atque lunae radios in unum centrum veluti colligens eorundem virtutem participat efficacius, conoidali figura efformatum foramen rerum quae circum fiunt et moventur species in tenebris fingit.» Esto último lo toma Bruno de Agrippa, ob. cit., I, cap. VI.: «Et notum est, si quis in loco obscuro & omnis luminis experte, nisi quod per minimun foramen solis radiis alicubi ingrediatur, supposita illi papyro alba, aut speculo plano, videri in ea quaecumque foris a sole illustrata agantur.» ¡Descrito tenemos un proyector de cine del Renacimiento! Leonardo, antes, ya había dado cuenta de esta observación.

[40] Es decir, los dioses astrales: constelaciones y planetas. La observación que hace Bruno sobre los puntos cardinales está en la base del diseño de los atrios de la memoria que más adelante describirá. La concepción astral y cósmica de la reforma del entendimiento es lo que vincula la *De imaginum* con el *Spaccio*. En ambas obras el cosmos es el emblema y la «impressa» de la mente.

De ahí que se protejan con estas figuras, para defenderse de las cosas adversas, arrojar las cosas contrarias y conciliar en su provecho los favores y la asistencia de las cosas superiores, etc.

Vemos que esto se produce de un modo natural y que no es desdeñado desde un punto de vista divino; parece, como poco antes lo hemos indicado, que incluso [lo] hacen racionalmente para información de la mente, el intelecto, la razón y, por último, el sentido. Por lo que Aristóteles dice, obligado por la verdad, aunque no por una ciencia segura y razón clara: conviene al que quiere saber que especule con imágenes; asimismo, que entender es o imaginación o imaginar algo[41]. Por eso sabemos que no se puede realizar ninguna operación conveniente con nuestra naturaleza sin ciertas formas o figuras, que por medio de los sentidos externos son concebidas a partir de los objetos sensibles y que se establecen y se digieren en los [sentidos] interiores.

Muchas son las cosas que podríamos aducir para elucidación de la diferencia subsiguiente, casi a modo de conclusión inductiva y de aplicación tópica, si no temiésemos la censura de algunos engreídos junto con su ignorancia perniciosa.

Sin embargo, queremos, junto con los mejores ingenios señalar tan sólo que múltiple es la fuerza que reside en la luz y el sol de los principios propuestos. Además, incluso nos parece que podemos, ligera, sobria y no con una dilatación [excesiva], inferir y concluir estas cosas a partir de principios de esta suerte, dado que a partir de algo tan amplio que iguala al universal podemos descender a lo particular, mediante una regla que manda inferir, a partir de un género próximo —mas no de uno remoto y primero—, un saber y definición particulares, por la diferencia propia[42].

---

[41] Véase nota 10.

[42] Sintaxis difícil la de este párrafo. En el original dice así: «Rursum et in his quae ex huiusmodi principiis leviter atque sobrius et quasi non pro eorum latitudine concludere et inferre videmur, utpote que ab ampliori quam par sit universali ad particulares descendimus, regula dialectica obsistente, quae a proximo genere, non autem a remoto atque primo, particularem scientiam, definitionemque ex propria differentia praecipit assumere.» A buen entendedor, pocas palabras —dice Bruno a continuación («Sed bene intelligenti pauca»).

En realidad se trata de una disquisición escolástica en la que se vuelve a hacer referencia a la escala del universo, y a la participación que de lo superior y universal tiene lo inferior y particular.

Pero a buen entendedor pocas palabras. Resta ya decir lo que es necesario aducir sobre aquellas cosas que [se encuentran] en el plano de los signos y de las imágenes a especificar, las cuales no parecerá que son sólo pertinentes para todas las operaciones de la potencia cognoscitiva y que no aportan una ganancia mediana, sino que con una muy fácil aplicación, intención y concepción se logrará un talento más hábil de cara también a otras operaciones que no nombramos[43].

CAPÍTULO VI

Sobre la distinción entre imágenes y signos

Las imágenes y los signos, unos lo son de las cosas sensibles, otros de las inteligibles; algunos de las sustancias otros de los accidentes, otros de la magnitud, otros de la virtud, otros del número, de la acción, la pasión, la potencia, el acto, el conocimiento, el apetito, la disposición o relación, el dante, el recibiente, el habiente, el lugar, el tiempo, la oposición, la contrariedad, la intención y la dicción, y de aquellas cosas que a éstas se reducen. Agrega de los principios, los medios, los instrumentos, las diferencias, la concordancia, la comparación según lo mayor, lo menor, lo igual, lo más alto, lo más bajo, lo compañero.

Aún más, las imágenes, como los signos, unas están en las cosas, otras en la intención [o pensamiento], otras en la voz, otras en la delineación gráfica; unas, digo (para reducirlas a estos dos encabezamientos) son de las cosas, otras de las palabras o voces articuladas[44].

---

[43] Estas operaciones, que *a veces* nombra y que nosotros tratamos de *leer* aquí y allá, son las mágicas, ligadas a la demonología (los astros son grandes demonios), pues, si no, ¿por qué no nombrar esas operaciones, que no tienen que ver con el *conocimiento,* sino presumiblemente, con la *potencia de obrar*? El «buen entendedor» no precisa que le deletreen las transcendencias de esta arte bruniana de la memoria.

[44] Esta última frase hace referencia a la clásica distinción —ya anotada en el anónimo *Ad Herennium* y en el *De oratore* ciceroniano—, entre arte de recordar palabras (*verba*) y arte de recordar cosas (*res*). En los siguientes capítulos Bruno se referirá a ambas artes. En este pasaje Bruno muestra la reducción de cuanto se puede conocer o pensar a imágenes.

Capítulo VII

Sobre las imágenes de las cosas

Sólo en virtud de aquellas cosas que preexisten en nosotros conseguimos no sólo las imágenes, sino también las formas, virtudes y, en suma, la sustancia en aquello que se participan y comunican. Así, por lo conocido adquirimos [el conocimiento] de lo desconocido, según argumentación y discurso[45]. Por lo que tenemos poseído y concebido de antemano logramos aquello de lo que carecemos y deseamos. Sólo recoge el que sembró, y al que nada tiene nada se le dará. Por consiguiente, con el cotejo y ordenamiento previos de las imágenes perseguimos ya otras imágenes, ya aquellas cosas de las que son sus imágenes y simulacros; así como con la composición [vemos que] innumerables cosas elementadas tienen sus raíces en determinados, definidos y pocos elementos, así [vemos que] con el cambio, según otra vía, las especies de todos los cuerpos son promovidas al acto a partir del fuego, el agua o el aire según los grados de las dos diferencias[46]; así como con el cambio de figura podemos sacar a partir de una misma cera cualesquiera figuras, así mismo por separación las especies de cosas innumerables salen de un mismo caos, [y] por la composición todas las cosas se constituyen a partir de cuatro contrarios variadamente graduados[47]. Conviene, por consiguiente, que haya previamente algunos principios y semillas de donde nazca la ilimitada abundancia de las imágenes y las cosas imaginables.

Recomendamos a este propósito algo que en este momento puede tener mucho de experimento: la lectura de Wittgenstein, *Tractatus*, desde 2.1 a 3.01, donde se nos introduce en el tratamiento filosófico de la «picture» (*das Bild*, en alemán).

[45] La ley de la asociación de imágenes para el conocimiento se la entronca aquí con las *ideas innatas* de Platón, que actualmente, con pobre pero muy estimulante recreación, aparecen en el tema de los universales del lenguaje y de las gramáticas generativas.

[46] Las dos diferencias son probablemente la rarificación y la condensación.

[47] Los cuatro contrarios son probablemente los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra, o bien sequedad, humedad, calor y frío.

CAPÍTULO VIII

Sobre los modos como se hacen las diferentes figuraciones e indicaciones

Damos figura, por consiguiente, y describimos algo para uso del ojo externo e interno[48].

I. Según aquello que en la cosa es singular y consituye un diferencia propia, así la serpiente por el trazo espiral, Aries por sus típicos cuernos curvado, los Gemelos por las dos líneas paralelas anexionadas, el León por su famosa cola, el Cáncer[49] por las pinzas; los astrólogos consideran que los egipcios fueron los primeros en ordenar los caracteres de los signos celestes.

II. Por razón del gesto, así el amor [lo describimos] con dos figuras, caracteres o líneas abrazándose la una a la otra, al odio por el desvío, separación y apartamiento de una línea respecto a la otra; a éstas y otras cosas semejantes suelen atenerse los encantadores, los hechiceros y, dentro del mismo género, los médicos que se sirven de sortilegios y que no poco hacen de cara al poder de obrar de las cosas, así como hemos probado que algunos purgativos simples, si proceden de ramas u hojas arrancadas de la parte de arriba, conciben la virtud de expulsar mediante los superiores, si por el contrario [son arrancadas de la parte de abajo, conciben la virtud] mediante los inferiores[50].

III. Por institución simple también podemos significar la intención ya de las especies visibles ya de las invisibles; a ese género se refieren las divisas, enseñas y determinados sellos de hombres o númenes, que no proceden ni de su esencia ni de su origen o naturaleza, sino de la decisión simple de la institución.

---

[48] El ojo interno no es otro que el entendimiento y, más próximamente, la imaginación.

Los 32 epígrafes que siguen son las reglas fundamentales de asociación a fin de convertirlo todo en «especies visuales» con gran beneficio de la memoria. Son asimismo los fundamentos para la construcción del lenguaje jeroglífico.

[49] Es decir, el cangrejo. Los Gemelos (*Gemini*) se corresponden con la constelación que en castellano llamamos Géminis. El León es el nombre obviamente de la constelación Leo.

[50] Véase Marsilio Ficino, ob. cit., libro III.

IV. Por constitución —que lo entendemos como algo diferente de la institución—, a saber: por aquello a partir de lo cual se consigue una hazaña, un negocio o una historia; así como por el olivo designamos la paz, no porque la fuerza o la significación de la paz esté en el olivo en cuanto tal, sino porque mentalmente recordamos el apólogo según el cual Neptuno dio a los atenienses el caballo para usos bélicos golpeando la tierra con el tridente, a los cuales [atenienses] Minerva, golpando la tierra con su propia lanza, comunicó el olivo, que fue puesto como arquetipo de la paz, al menos por el hecho de que se distinguía frente al signo de la tierra.

V. Por la semejanza de fortuna o vida; de ahí que los profetas —por juicio [deliberativo], no por furor [frenético]—, por medio de la ordenación de un solo imperio o teocracia sacerdotal o república, en otros tiempos floreciente, examinaban como con leyes propias y en la mayor parte adivinaban la fortuna de otro imperio o república análogamente constituido[51]. Pero en estos [imperios] a veces la fortuna de uno solo incluye las imágenes de la fortuna de la mayoría, así como la Fortuna romana sobrepasaba, no sólo incluía, la condición de los reinos babilonios, persas y griegos; asimismo excedía en mucho a los gobiernos y a las provisiones de las repúblicas y de los sumos sacerdotes[52]. En todas las cosas empero la imagen más general y propia es la constitución de la vida humana, porque todo tiene frágil exordio, crecimiento, consistencia, declinación y perecimiento. Mas entre estas cosas algunas están dispuestas como si se muriesen y se desvanciesen tan pronto nacidas o en pleno crecimiento, otras completando los espacios de la edad toda, otras como si cumpliesen todas las partes de la edad en breves espacios de años a la manera de algunas especies [animales], otras empero en espacios más largos, así como los perros envejecen más pronto que los caballos, los caballos más pronto que los hombres, los hombres más pronto que los ciervos.

---

[51] En el texto: «unde prophetae ex judicio, non e furore, per ordinem unius imperii vel sacerdotii vel reipublicae, quae aliis saeclis floruit, alterius consimiliter constitutae reipublicae vel imperii fortunam quasi propriis ordinibus examinant et maiori ex parte divinant».

Este pasaje se puede comprender a la luz de la demonología. Piénsese en los demonios que velaban por los imperios, y que a su vez tenían bajo sus órdenes a otros demonios; y que incluso con su muerte, el imperio igualmente parecía. La muerte del demonio Pan firmó el acta de defunción de la Antigüedad clásica. Los sacerdotes a que alude Bruno profetizaban y adivinaban por su comercio con los demonios.

VI. Por la analogía [designamos] lo analogado; así interpretamos que el movimiento se ha significado por el movimiento de las cosas inferiores como [siendo] efecto de las cosas superiores e invisibles, y por el movimiento de las cosas superiores como [siendo] causa de las cosas inferiores; por las sustancias sensibles, digo [representamos] las inteligibles[53].

VII. Por los concretos, el abstracto; así por el cual [representamos] la cualidad, como por el blanco, la blancura; y contrariamente, por lo abstracto, lo concreto, así concebimos por la blancura el blanco.

VIII. Por el relativo, el correlativo; así comprendemos que dado el señor se pone el siervo; o por la existencia del siervo [conocemos que existe] el señor. Por la virtud de esta relación comparativa podemos pintar un gigante con [la figura de] una pequeña piedra, siempre que se asocie al hombre con el tamaño de una mosca, y el acompañamiento de muchos hombres a la masa de muchas hormigas.

---

[52] Véase la nota precedente.

[53] En el texto: «Ex analogia analogatum, sicut ex motu rerum inferiorum tanquam ex effectibus rerum superiorum et invisibilium, et ex motu rerum superiorum tanquam ex causis rerum inferiorum motum significatum accipimus; e substantiis inquam sensibilibus intelligibiles.»

IX. Por idénticos o semejantes efectos tenemos la razón de causas idénticas o semejantes.

X. Por los antecedentes [los consecuentes]; así presagiamos la lluvia por las nubes que el austro levanta o por las gallinas revolcándose en el polvo.

XI. Por los concomitantes [lo concomitante]; así por la llama [representamos] el fuego encendido.

XII. Por los consecuentes [los antecedentes]; así por la tierra húmeda, la lluvia.

XIII. Por los adyacentes [las cosas adyacentes]; así la aguja, el cálamo y la mosca [los] vemos, conmoviendo mejor el sentido, en el zapatero, el escritor y el cadáver, y la saeta en el saetero.

XIV. Por el compuesto sensible, el divisible no sensible; así por el animal, el alma.

XV. Por el divisible visible, el compuesto no visible; así por esa miel [y] por aquella parte de vinagre, nos hacemos con la especie de la ojimiel.

XVI. Por las cosas conjuntas, lo adjunto; así conocemos al enfermo por el lecho en el que está acostado, y al hombre sin salud, por la asistencia del médico.

XVII. Por el tiempo, lo contemporáneo; así por la uva y los frutos, el otoño, por la matanza de cerdos, el invierno o el mes[54].

Asimismo:

XVIII. Por el instrumento, el artífice; así por el astrolabio en la mano o por la esfera [designamos] al astrólogo; al campesino, por la azada o el arado.

XIX. Por la enseña, al insigne; así por la llave a Jano, por la hoz, a Saturno, por la espada, a Marte.

XX. Por una acción peculiar, al agente, o por la pasion, al paciente; el cadáver arrastrado en carros tras el carro de un solo jefe nos trae, de alguna manera, la memoria de Héctor, y la de Alejandro, el nudo embrollado que [Alejandro] corta con una espada, que así fue como resolvió el enigma Gordiano[55].

---

[54] En el texto: «ex porcidio hyemen seu mensem». El «mes» posiblemente se refiere a la regla menstrual.

[55] En el texto: «et implicatum nodum ense recidens [in] memoriam nos adducit Alexandri, qui Gordiani involucrum ita expedivit».

XXI. Por lo alojado, el lugar; así por el romano, Roma; por el italiano, Italia; y, a la inversa, por el lugar, el alojado, así por el arca, el tesoro; por la cuba, el vino, que por sí mismo no puede sostenerse.

XXII. Asimismo por una acción sensible, el efecto insensible; así por el adúltero con la adúltera, el adulterio; por el que mata a un hombre, el homicidio.

XXIII. Por la parte, el todo; así por la rueda, el carro; por cuatro o cinco hombres juntos, el pueblo.

XXIV. Por el todo, la parte; así por el ciego, la enfermedad de los ojos.

XXV. Por lo proporcional, lo coproporcional; así por el alfarero que comprime el barro y mueve el torno, el albedrío y la predestinación divinas; y el gobierno de las cosas bajo un solo príncipe [lo significamos] por un conocido paterfamilias.

XXVI. Por medio del sujeto de la cosa o por la propiedad de la cosa nos hacemos con la cosa misma o con la propiedad; así por un hombre que sabemos justo juzgando justamente tenemos delante su sentencia: el justo juzgará al pueblo; por un hombre simple, seguro y que nada teme, tenemos delante su sentencia, que es: quien camina simplemente, camina confiadamente.

XXVII. Por el hablar fuerte, la sentencia; así por aquel que suele convidar a beber, tenemos delante su sentencia: quien tenga sed, venga a mí y beba[56].

XXVIII. Por lo que denomina, lo denominado y viceversa; así por un varón valeroso, el valor; por una mujer música, la ciencia musical.

XXIX. Asimismo por el jeroglífico, su denotación —el libro está enteramente escrito con ejemplos de esta clase[57]—; así por la balanza, la justicia;

---

[56] Las imágenes de XXVI y XVII son artificios mnemónicos para recordar sentencias memorables, como la de Cristo que en XXVII se cita.

[57] Téngase en cuenta que el libro es, de manera muy importante, el intento de reinstaurar la lengua que empleaban los sacerdotes egipcios para conversar con los dioses, penetrar los arcanos del universo y obrar maravillas.

por la zorra, la astucia; por la cabeza del asno, la ignorancia.

XXX. Por el efecto, la causa, y por la causa, el efecto; así por la cosa hecha con ingenio, el ingenio, y por el arquitecto la arquitectura, y a la inversa.

XXXI. Asimismo, por una alusión determinada, a lo que se hace alusión; así por una vieja entre dos hermosas jovencitas, el eclipse y la posición de la tierra entre el sol y la luna.

XXXII. Por el contrario, lo contrario; así por el recuerdo del estólido e inepto o vil al que en alguna ocasión tomamos irónicamente por sabio, ingenioso y magnánimo, somos movidos al recuerdo o la contemplación de los opuestos; así también la naturaleza, por los contrarios, despierta mejor los contrarios y frecuentemente obra por antiperístasis[58].

Hay [aún]otras razones por las que algunas cosas son figuradas y significadas mediante otras, reduciéndose a éstas como a encabezamientos primeros o, en un número más restringido, a algunas de éstas. Concibiendo sus formas o sellada o complejamente, esto es, o bajo la virtud de un solo modo o de varios o de dos, ocurrirá que encontraremos innumerables clases de imágenes y similitudes[59].

CAPÍTULO IX

Algunas otras maneras de figurar y deducir imágenes son contenidas en aquellas que el poema Caldeo tiene en el templo de Mnemósine[60]

Oh Egipto, en otro tiempo diste, como cosas sacras, las arcanas célebres notas para conversación de hombres y dioses[61]; con ellas, bajo la guía de la naturaleza, pueden ilustrarse los sentidos mejor y [más] santamente que con el variado orden y sentido nuestro [de tipo alfabético]. En estos signos permanecen los antiguos misterios, prestos a que la naturaleza se explique con sus números; con ellos ante los ojos de los hombres vinieron los oráculos de los dioses. Por tanto, se ha de significar la cosa con la figura propia, por el carro se recibe el carro, por el fuego, el fuego. Mas cuando se ilustra el plasma, en sí no visible, sobreviene un sentido mejor, una mayor agudeza. II. Ahora a la cosa disímil la explicarás por medio de la expresión similar de la cosa sensible; pues la vid confirma en la memoria la vida, el caballo, lo cabal[62]. III. Cosas diversas y enteras [represéntense] sólo con la primera parte. Mandan que de éstas se infiera la unidad entera; así si un conocido presbítero es dador, significa depredador[63], y el asno entregará el asilo. Aser, por la semejanza de su cabeza, acude para que se posea Asia, en la cola, [sin embargo] se diferencia[64]. IV. Ahora el todo marmóreo se ilustra con la parte, a saber, la cabeza a mí me muestra el Capitolio. V. El habitante da la patria, porque tan pronto como el ángel dio el anglo, al punto visto el britano ilustra la patria entera. Los gestos y la disposición de los miembros, la toga y la cogolla designan al turco, al hebreo, al monje y al árabe. Lo cual asimismo obtiene lo propio y da lo apropiado; puesto que al blasfemo se le quiere ilustrar con la

---

[58].Antiperístasis es la acción de dos cualidades contrarias, de manera que por su oposición la una promueve la acción de la otra. El calor, por ejemplo, puede actuar por darse en un medio frío, y a la inversa.

[59] Así cierra Bruno el capítulo dedicado a la universal analogía en cuanto que se da en los signos de las cosas, como reflejo de la universal analogía del universo. El objetivo del capítulo es enseñar a construir imágenes y signos mnemónicos.

[60] El siguiente poema está compuesto en peregrinos hexámetros y

---

viene a ser un resumen y explicación de los modos asociativos expuestos en el capítulo anterior.

De «exaratio Chaldaea» titula Bruno su poema. A Zoroastro, y a veces a Hermes, se le atribuyeron los *Oracula Chaldaea*, que según Nock son de la época de Marco Aurelio y que «ils nous révèlent une manière de penser, ou plutot une manière d'user de la pensée analogue à une sorte de procédé magique...» Véase *G. B. and the Hermetic Tradition*, pág. 18, de F. Yates.

[61] Repárese en el comienzo «egipcio» de la «exaratio Chaldaea»

[62] En el texto: «nam vitis vitam, equus aequum in mentem revocat». Para hacer inteligible la mnemotecnia hemos traducido «aequus» por cabal. No siempre hemos logrado encontrar los vocablos que, siendo fieles a la significación de las palabras latinas, conserven la asociación mnemotécnica.

[63] En texto: «veluti si notus Presbyter est Dans, significat praedans». El carácter de charada de esta lengua la aproxima efectivamente a las escrituras pictográficas como la maya-azteca, y también ciertamente a algunas de las técnicas empleadas en los jeroglíficos escritos como pasatiempos.

[64] En texto: «A ser (sic) adest Asiae capite adsimilatus habendae, ab simili cauda.» La cabeza son las primeras letras de una palabra, la cola las últimas, y el cuerpo las intermedias.

lengua cortada. A veces los signos previos manifiestan lo futuro, [manifiestan] lo sensible a manera de fechoría condenable; al compañero por la compañía perceptible, el salto por el acto del saltador[65]. Se han dado también determinadas enseñas a determinadas cosas, para que en la llave leamos a Jano, a Marte en la espada. A continuación una circunstancia dada representará el propio tiempo. Abril viene con las flores, el torpe Otoño con las uvas, el Invierno con las nieves, el Verano se arma de espigas; el habitante da el hábito, el rey el reino, el rico la fuerza de las riquezas, el envidioso la envidia, el legista la ley y el género se lee en la especie, como a veces el bruto [se lee] en el buey. El agente conocido depara lo que no daría la acción en sí; el envidioso la envidia, el adúltero con su acto, claramente el estupro. En otro tiempo el ingenio de los griegos enseñó los simulacros de las cosas que se han de adscribir a las figuras idóneas, a fin de que después no se empezca el obrar teniendo despiertas las cosas; vemos que, incautamente algunos latinos eran en menor grado del parecer de éstos, de modo que carecían de la entera esencia de las cosas[66]. Una simple circunstancia variará los nombres dados, la figura concebida obrará cualquier cosa compuesta, persona, palabra, caso, número y género.

CAPÍTULO X

Sobre las imágenes de las palabras o voces y expresiones

Por lo que atañe a las imágenes de voces y palabras[67], a nadie se le oculta que así como las palabras y las voces no tienen figura alguna, así tampoco se explican por sí mis-

---

El ejemplo de IV lo llaman sinécdocque los preceptistas literarios.

[65] En texto: «Praevia commostrant interdum signa futurum, sensile ceu facinus damnandum, concomitante sensibili socium, saltum saltantis ob actum.» Los *pies* del hexámetro obligan a Bruno a caminar con pie forzado.

[66] Alude Bruno a las imágenes que el arte de la Antigüedad dio a conceptos abstractos como el amor, la justicia, la libertad, etc. En cuanto a los latinos incautos Bruno acaso se refiere al pasaje del *Ad Herennium* en el que margina el empleo que los griegos hicieron de las *notae*, que dio lugar a la mágica y medieval *ars notoria*.

[67] El autor del *Ad Herennium* menciona que fueron los griegos los que elaboraron la «memoria para las palabras». F Yates sugiere que «estas imágenes griegas para las palabras son símbolos taquigráficos o *notae*, cuyo empleo se estaba poniendo de moda en el mundo

mas con formas indicadoras de cosas sensibles, sino que, en propiedad, son incluidas no en el género de las imágenes, sino en el de las notas y los signos. No obstante, damos cuenta de aquella denominación, a sabiendas de que aquí no se llaman imágenes en razón del significado, sino por la condición del propio significante. Pues no podemos explanar convenientemente por medio de imágenes partes de escrituras ni las propias dicciones con signos semejantes a los que trazamos en el papel, a no ser que adoptemos para mayor viveza las formas de las cosas sensibles, que son imágenes de las cosas que existen en la naturaleza o en el arte, y se ofrecen a nuestros ojos. Por eso las imágenes que cotejamos no se refieren a aquellas cosas que manifiestamente designan, sino a aquellas otras por las que designan. Como quiera que sea, conviene siempre que de antemano se tengan formas concebidas y asignadas de tal suerte que puedan ser signos suyos, de modo que tengan una existencia, simple o compuesta, los simulacros de aquellas [letras o palabras][68].

Hay algunos comentarios, órganos e instrumentos para complemento de la escritura, o formas de cosas naturales que pareció se aproximaban más a la figura de los caracteres; así con la esfera designaban la letra O, con la escala o el compás la A, con la columna la I, con el colgado entre dos horcas o bien con el trípode significaban la M, y constituyendo una u otra sílaba de este modo con adjetivos diferentes, a partir de determinadas relaciones y estructuras, delineaban lo mejor que podían la dicción según la parte o según el todo[69].

A estas cosas se añadían tras la nota [o signo o imagen] del nombre simple las diferencias de casos, géneros y números valiéndose del contacto o movimiento o anotación de los miembros de la imagen; así con la cabeza designaban el caso recto[70], con los demás miembros los casos oblicuos;

---

latino de esa época» (ob. cit., págs. 30-31). Véase también más arriba la nota 28.

[68] En casi todos los tratados medievales de alguna importancia sobre la «memoria» se presentaban diferentes tipos de objetos para asociarlos con las letras del alfabeto y así poder recordarlos con más facilidad. Bruno toma los ejemplos de Johannes Romberch, *Congestorium Artificiose Memorie,* ed. de Venecia, 1533.

[69] Véanse los grabados 7b y 7c de *El arte de la memoria,* de F. Yates.

[70] En realidad el «recto» —correspondiente al nominativo— es el no-caso, ya que los *casos* son las «caídas» a partir del *recto.*

Lo sorprendente de esta «memoria» es la gramaticalización del con la mano derecha el dativo, con los genitales el genitivo, con la boca el vocativo, con la mano izquierda el ablativo, con la hembra el género femenino, con agentes o instrumentos repetidos, el plural; con el reposo, con el apoyarse, la genuflexión, el sentarse, con la vuelta hacia esa o esa otra parte, con la asistencia de este o aquel animal, con la caída, la rotura, la ira, la turbación, se designaban los casos, modos y tiempos de la palabra y otras cosas de esta clase.

En años anteriores se me ocurrió probar a lograr diferencias más especiales —trabajo no considerado expeditamente por la institución [mnemotécnica] de los antiguos—, extendiendo la forma de un nombre a la de otro, tomando como punto de partida la semejanza de la cabeza o de la cola [o alguna] señal. Así, pues, por la semejana de su cabeza el asno llevaba la figura del asilo, engendrando en el Génesis, pariendo en el Paralipómenos[71]; por semejanza de la cola el templo [llevaba la figura] de la contemplación, por semejanza del cuerpo el espejo [llevaba la figura] de la especulación; con la composición de diversas partes: carne, nieve, heces, se forja la expresión carnicero, así como para alguien grano, vid, pera significa gran vituperio[72]. Con esto tienen que ver otras cosas que por ser de mínimo uso para nosotros queremos pasarlas por alto, así las que se obtienen con la metalepsis, la división, la abreviatura, la etimología, la interpretación. Aun cuando la mayoría ha encontrato útiles y muy suficientes estos procedimientos, sin embargo, para dar fruto parece que requieren un ejercicio mayor que el que se juzga conveniente según lo que nosotros proponemos.

Por nuestra parte expondremos otro método —que se adoptará en las páginas siguientes— más acertado, más pleno, más escueto y [válido] para muchos usos. Juzgamos imposible que se pueda aducir un [método] semejante o mejor que éste, puesto que partiendo de menos imágenes, la operación [memorativa] resulta menos distinta y más confusa, partiendo empero de más imágenes el ejercicio y el trabajo resultan vanos en mayor grado [y] partiendo de

---

cuerpo humano. El cuerpo —sus partes y gestos— se hacen papel y signo, soporte y escaparate de la escritura.

[71] En texto: «generans ad Genesis, parturiens ad Paralipomenon».

[72] No nos ha sido posible reproducir fielmente la mnemotecnia. En el texto dice: «compositione partiun diversarum caro, nix, fex conflabat dictionem carnifex, sicut cuidam, granum, vitis, pirum significabat grande vituperium».

otras [imágenes] ocurre que son menos adecuadas para cualesquiera ingenio y sentido. Y en la virtud de estas [imágenes] (que hemos explicado en el libro *De triginta sigillis*) se incluyen con efectividad más artes[73].

Mas antes de ir a la explicación de las imágenes generales, digamos algo sobre la naturaleza de aquellos procedimientos que las forman, vivifican, contienen y acarrean.

CAPÍTULO XI

Condiciones con las que mejor se adhieren las imágenes al sujeto y al objeto; así lo declaramos en el templo de Mnemósine[74]

Con orden dé el ingenio mies al campo cultivado a fin de que también el sentido interno lea por entero en su orden propio[75]; con medidas iguales actúese sobre el campo de los ojos; pues se arruina la vista cuando se dilata con un cuerpo demasiado ancho; además las cosas contraídas por la capacidad de los lugares —como por brazos abrazadas— abiertas están a tus deseos.

Exiguo pueblo rodea los miembros del gigante, el bieldo al viento, el escudo a la mosca y al cadáver. Un portero variado da más vigor a las formas en el mismo vestíbulo y a la especie robusta no se le ha de quitar color alguno, a fin de que esté presente en tu trabajo y no sea concebida como por un largo trazo sino con cohesión, de modo que en un mismo asiento no se conciba un fárrago demasiado amontonado y embrollado de especies, y te veas, avaro, frustrado del objetivo que buscas.

---

[73] Recuérdese que las imágenes están en Bruno no sólo como artificio mnemotécnico, sino también en razón de su poder mágico.

[74] El siguiente capítulo está escrito en hexámetros. Explica en él diferentes reglas mnemotécnicas.

Mnemósine era para los griegos no sólo la representación de la memoria, sino también la madre de las musas.

[75] A esta regla se la puede llamar la del «orden» en la memorización. En el texto: «Det serie segetem culto solertia campo, perlegat internus proprio quoque ut ordine sensus.» Al campo cultivado se compara aquí la mente adiestrada por el arte de la memoria. El *Campo* es el primero de los *Triginta sigilli*.

A continuación enseña Bruno la proporción que ha de tener el «lugar» de la memoria donde se ha de alojar la «imagen» mágico-mnemotécnica. Las reglas que da para la confección mnemotécnica (no mágica) de las *imagines* y más adelante de los *loci*, están inspiradas en el citado *Congestorium* de Romberch.

Entre todas las especies la humana es la mejor, es decir, ella se hace con todos los instrumentos, cualesquiera ellos sean, y para todas las cosas ha nacido, ya sean ellas para ser realizadas, ya para ser captadas, ya para ser producidas[76]. Pues las cosas vivientes aventajan en mucho a la que no vive, y el dotado del acto de vida [aventaja] a todo ser vivo simple. § Cuídate por eso, no sea que no estés escribiendo cuando crees que escribes; arrojada en el vacío la especie a veces se desvanece; créase también del arte lo que se cree de la naturaleza[77]. Digo que los miembros del alojado se adapten a los miembros del lugar. La cabeza sea [proporcional] a la puerta, toque una mano la columna y la espada rutilante se agite en torno de modo que tanto en ésta como en aquella parte pregone esto, decida aquello[78]. § El adjetivo o imagen que se te presenta para un uso determinado lo abrazarás, solícito, como con toda la luz, para que de ningún modo los objetos se salgan fuera de los límites del campo. § No estén inmóviles ante los ojos las cosas presentes, antes bien hagan, turben, padezcan y permitan. § Huye, precavido, de muchas imágenes dotadas de figura consímil, y sean variadas las disposiciones, rostros y ademanes de imágenes variadas. Y si más adelante vuelve a aparecer la misma figura, no llegue con números idénticos y un mismo color; varíe a ésta la estructura del lugar, la situación de lo que está junto, asistiendo a lo vario según plural condición.

CAPÍTULO XII

Sobre la luz, vehículo de las imágenes

Ciertamente la luz es en primer término, según la opinión de quienes más hondamente la han contemplado, una cierta sustancia, que incluso Moisés introdujo como la propia primera sustancia de cuantas cosas existen en la naturaleza cuando la llamó primogénita, allí donde distinguiendo las especies de las criaturas (comprendidas no según el género de los accidentes, sino según el de la sustancia) no sólo la consideró sustancia, sino incluso la primera, en relación con cuyo ser las demás especies de sustancia se conciben como accidentes. Así, pues, ya primeramente en aquel libro de Moisés, ya también en el *Pymander* de Mercurio, después de aquella enorme sombra que había puesta debajo y tras las tinieblas de la privación, Dios dijo: hágase la luz[79].

---

[76] Afirmación de la *convertibilidad* y maleabilidad de la especie humana.

[77] Los lugares de la memoria son el papel mental en que se escriben las cosas, imágenes o especies que quieren recordarse.

[78] En texto: «Sic caput ad postem, tangat manus una columnam, sicque ensis circum rutilus quatiatur, ut istam utque illam in partem strepat istud, decidat illud.»
Puede verse la fig. 3, pág. 125 de *The art of memory*, de F. Yates. La figura muestra un lugar de la memoria sacado de Romberch, *Congestorium Artificiose Memorie*, 1533.

De ahí que por el concurso de la luz y las tinieblas, como forma y materia, surgieron [las cosas] según grados y medidas varias en la composición de las varias cosas existentes, numerosas hasta tal punto en sus especies, en las cuales [la especie] es concebida dónde con más luz, dónde con más sombra[80]. Para éste la luz es ciertamente una sustancia invisible en sí misma, difundida por la inmensidad, ínsita en todas las partes; mezclándose, asociándose y componiéndose de una manera determinada con las tinieblas se cambia en la condición de [luz] sensible. De donde [resulta] que algunos, desconsideradamente, no distinguen entre la luz primogénita y el sol, es decir, entre la sustancia simple y la compuesta, entre la obra, digo, del primer día y la del cuarto[81].

---

[79] Cfr. *Genesis,* 1, 3. *Poimandres,* 5-7-9. En este último epígrafe leemos: «Ahora bien, el Nous Dios, que es varón-hembra, que existe como vida y como luz, engendró de una palabra un segundo Nous demiurgo que, siendo dios del fuego y del soplo, formó Gobernadores, en número de siete, que envuelven con sus círculos al mundo sensible, y su gobierno se llama el Destino.»

En el cap. XLIX del libro I de la *Oc. Ph.* de Agrippa, leemos: «lumen etiam qualitas multum formalis & simplex actus intelligentiae & imago; primo a divina mente in omnia difussa, sed in ipso deo patre, qui est pater luminum, est prima vera luz; deinde in filio illius illustrans splendor et exuberans; in spiritu sancto ardens fulgor, superans omnem intelligentiam, etiam, ut inquit Dyonisius, seraphinorum. In angelis... descendit in coelestia... in igne... in hominibus». Tenemos la escala de la luz, acto simple del entendimiento: del Padre desciende al Hijo y del Hijo al Espíritu Santo, de ahí a los ángeles, a los cuerpos celestes, el fuego, al hombre, a la fantasía, etc.

En *De magia* y *De inmenso* la luz es uno de los principios fundamentales de cuanto existe. En las *Treinta Estatuas* Bruno pone a la luz o *fulgor* entre el padre o Mens y el Hijo o *Intellectus.* La luz viene a ser el vínculo de unión y el espíritu que todo lo penetra y vivifica.

En Plotino se encuentra muy frecuentemente, sobre todo en la *Enéada* IV, la imagen de la luz como alma y entendimiento del universo. En el gnosticismo la visión (*horasis*) de la divinidad aparece como si el campo de los ojos se inundase de luz; el hombre santo es el hombre iluminado. Bruno continúa estas corrientes de pensamiento, toda esta cultura del ojo y de la vista, pero dándole un giro muy significativo: el arte de la memoria. En efecto, en su intento de construir un universo artificial, poblado de lugares y de imágenes, Bruno presenta la luz del entendimiento y alma universal como base y constituyente de su artificio.

[80] Volvemos a recordar que la dualidad luz-tinieblas no es más que un *modo de hablar.* Las tinieblas no son más que casos inevitables —dada la constitución secuencial del universo— de la Luz. Podemos

Esta luz, que es una cierta sustancia espiritual, que informa la potencia de nuestros sentidos, aun cuando no luzca sol o fuego u objeto exterior alguno, se [nos] ha dado como alma, no sólo nuestra, sino también universal, que por la inmensidad se difunde[82]. Ésta es, digo, la que injerta visiblemente en los sentidos internos las especies de las cosas ausentes y por la que, durante el sueño, vemos y acogemos las especies y figuras de las cosas sensibles, las cuales, aunque como dicen los peripatéticos, son formas almacenadas en la potencia del sentido interno, tras haber sido introducidas por los sentidos externos, sin embargo, no hay nadie que pueda negar que aquellas visibilidad y presencia proceden y existen por ciertas semillas de luz no tanto recibidas cuanto innatas e ínsitas en el espíritu animal[83]; siendo firme [la opinión] según la cual, retirándose el sol y todo iluminador exterior se lleva consigo los rayos y la eficacia de los rayos —como encogiéndolos por el horizonte— y no deja en el hemisferio huellas tales que, de existir, quedarían un tanto levemente impresas y según una cierta más ligera y fluida condición, como lo experimentamos con las huellas del calor[84]. Ade-

---

suponer que luz y tinieblas se corresponden respectivamente con los brunianos vacío-materia y entendimiento-alma, pero no debemos olvidar que en Bruno ambos *aspectos* están fundidos.

[81] En efecto en *Gen.* 1, 3-5 se dice: «Dijo Dios "Sea la luz"; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero.» En 1, 14-18 leemos: «Dijo luego Dios: "Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche, y servir de señales a estaciones, días y años; y luzcan en el firmamento de los cielos, para alumbrar la tierra"... día cuarto.»

[82] Esta concepción se hallaba muy extendida entre los neoplatónicos —Plotino particularmente—, los gnósticos y los hermetistas.

[83] La luz externa es el correlato de la luz interna, que como alma y entendimiento está inscrita en la mente humana, *es* la mente humana.

[84] En texto: «Stante etiam quod sole recedente et extrinseco omni illuminatore radios secum et radiorum efficaciam asportat et ab horizonte veluti contrahit, nec talia in hemisphaerio relinquit vestigia, quae

más, está claramente comprobado que, mientras descansa el alma de la actividad de los sentidos externos —como en los sueños—, de tal manera esclarece las especies de las cosas visibles, que mientras sueña [el que sueña] en absoluto juzga que está entretanto soñando, y es informado por la luz interior como con más verdad que por la luz exterior.

CAPÍTULO XIII

Sobre el sujeto de las imágenes

No está probado con evidencia que esta información e impresión de las cosas visibles acaezca como aquella que se practica en otras materias (a saber, en la superficie de los cuerpos), donde cosas mayores padecen un cuerpo mayor, las menores empero un cuerpo menor[85]. Cuanto más y más grande es la tabla y el papel, más y más grandes son las imágenes que en él podemos pintar y los caracteres que podemos inscribir. Sin embargo, en la presente consideración, la sustancia es algo indivisible que idénticamente concibe las figuras y los caracteres ya de muchas ya de grandes cosas[86]. A la manera como en el centro de la pupila, con una sola mirada indivisible, concebimos la selva de las cosas y contraemos toda su masa en un espejillo indivisible, así no menos aquella potencia interior y, en cierto modo, más espiritual —establecida en el espíritu imaginativo— que acoge y compone esas especies, debe ser considerada, por el género de la luz, como algo indivisible, de modo que idénticas cosas son la luz, lo iluminado y el acto de la cosa sensible y de la forma, difi-

---

si essent, levius impressa remanerent et iuxta leviorem et fluxilem quandam conditionem, sicuti de caloris vestigiis experimur.»

En Plotino, *Enéadas,* IV, 4, 14, leemos: «Comparemos a la naturaleza con una luz de la que el aire nada conserva cuando ella se va, ya que la luz y el aire son dos cosas distintas y separadas que no alcanzan a mezclarse. Y apurando la comparación podríamos añadir que la naturaleza es como el fuego, que deja un cierto calor en el objeto que ha calentado, una vez que ha desaparecido; no obstante, ese calor es distinto al calor del fuego, pues es algo que experimenta el objeto calentado.»

[85] Las imágenes impresas en la imaginación tienen su receptáculo más propio en el entendimiento, y el entendimiento es ajeno a la cantidad y la extensión por ser puro y simple acto.

[86] Véase la nota anterior. A continuación el ojo vuelve a prestarse a explicar arcanos de la naturaleza y la mente.

riendo [solamente] por la vista externa, la cual es informada mediante una luz ajena; porque simultáneamente se dan la propia luz y el que ve y, de una manera proporcional, se distingue la luz del sol de la luz de la luna, pues aquélla es visible como por algo extrínseco, aquél [empero] como por sí misma[87]. Por último, la visión del ojo se diferencia de la visión del espíritu interno de la misma manera como un espejo que ve se diferencia de un espejo que no ve, mas solamente cuando él mismo pone ante sí un espejo iluminado e informado, de manera que se da al mismo tiempo luz y espejo, siendo en él una misma cosa el objeto sensible y el sujeto sensible[88].

Éste[89] es un mundo y seno en cierto modo incolmable de formas y especies, que no sólo contiene las especies de las cosas concebidas externamente según su magnitud y número, sino que incluso, por virtud de la imaginación, junta magnitud a magnitud, número a número. Y además, así como a partir de unos pocos elementos se componen y se crían en la naturaleza especies innúmeras, así también, por obra de este eficiente intrínseco, no sólo se almacenan en este vastísimo seno las formas de las especies naturales, sino que también se podrán multiplicar fuera de toda proporción en la multiplicidad de las innumerables especies concebibles; así como cuando figuramos a partir del hombre y del ciervo [o] del hombre, el caballo y el ave, centauros alados [o] animales racionales alados; y con una mezcla semejante a partir de cosas innumerables podemos producir cosas en número ilimitado, además que a partir de contados elementos, con variada coordinación y combinatoria, se componen expresiones de muchas lenguas[90].

---

[87] Hemos dicho que lo que Bruno se propone en esta arte de la memoria es la construcción de un ojo artificial. Ahora tenemos que la excelencia del ojo interno reside en que en él se confunden la luz, lo iluminado y el acto de la cosa sensible y de la forma, en el que idéntica cosa son el que ve y lo que ve y el medio visual. Sólo es en el ojo externo donde se dan estas distinciones. Éste es como un espejo que no ve, el ojo interno empero es como un espejo que ve.

[88] El arte de la memoria de Bruno pretende, en consecuencia, unificar la mente, hacerla copular y fundirse con la *Mens* universal.

[89] «Este» ha de ser el entendimiento-imaginación, que es «sujeto y lugar» infinito de las imágenes todas del universo.

[90] Esta concepción de la lengua le viene a Bruno de la tradición luliana y cabalista. Varias obras dedicó Bruno al «arte de Raimundo».
Resulta curioso el parecido que tiene esta definición del lenguaje

CAPÍTULO XIV

Sobre el efector de las imágenes

De las anteriores consideraciones resulta manifiesto que esta potencia es la efectora de las imágenes o por ella el alma es la efectora de las imágenes[91]. A propósito de esto pongamos en medio el parecer de Sinesio[92] el Platónico que así se explicó sobre el poder de la imaginación y el espíritu imaginativo: en la vigilia el sabio es hombre, pero Dios le hace partícipe de sí mismo mientras sueña, lo que nosotros adoptamos en defensa de la dignidad de la vida imaginativa. Pues si es don feliz ver al propio Dios en sí mismo, ciertamente es oficio de una contemplación más antigua y propia captarlo mediante la imaginación. Pues ésta es el sentido de los sentidos, puesto que el propio espíritu imaginativo es el sensorio más común y el cuerpo primero del alma y este [cuerpo] actúa desde dentro veladamente y tiene a lo principal del animal como alcázar (pues en torno la naturaleza le construyó la entera fábrica de la cabeza). Por su parte, el oído y la vista no son sentidos, sino instrumentos que administran los sentidos para el sentido [común] y [son] a modo de porteros o recepcionistas del animal, indicando al señor las co-

---

con la que dan un Chomsky, y los demás gramáticos generativos transformacionales, respecto a la gramática de una lengua.

Elemento significa aquí *letra.*

[91] Esa potencia es la imaginación. Pocos pensadores han insistido tanto como Bruno en el poder de la imaginación, a la que coloca como instrumento principal en los procesos mágicos y mágico-mnemotécnicos. La imaginación es el poderosísimo promotor de su reforma del entendimiento, de su religión de la mente.

[92] Sinesio, de origen dorio, nació en Cirene y vivió a fines del siglo IV y principios del V. Estudió neoplatonismo en Alejandría en la escuela de la famosa Hipatia. Viajó a Atenas y se desilusionó en Atenas; dice que allí se encontró en vez de filósofos fabricantes de miel y vendedores de ánforas de Himeta (*Cartas*). Intervino también en la vida política de su país. Véase Druon, *Étude sur la vie et les oeuvres de Synesius,* 1859.

La teoría de la imaginación que aquí expone Bruno la toma literalmente de Sinesio, según la traducción de Ficino, editada en Venecia en 1497. Salvo el último párrafo todo el resto es una transcripción casi literal de Sinesio, *De somniis,* cap. «De potestate phantasiae spiritusque phantastici».

sas sensibles que ocurren en el exterior (por las que son tocados los sentidos externos). En tanto, el sentido íntimo está por entero en todas partes; pues oye con todo el espíritu [y] con todo el espíritu ve, de donde [resulta] que reparte unas cosas a unos, otras cosas a otros y [es] como si desde un centro único arrojase innúmeras líneas hacia la anchura de la circunferencia saliendo de allí como de una raíz común, a la que como a [su] raíz común vuelven. Éste, es decir, el espíritu imaginativo, reclama [ser] el vehículo primero del alma, término medio entre lo temporal y lo eterno[93], por el que, sobre todo, vivimos; un individuo único hace y recibe todas las cosas que son propias del sentido.

CAPÍTULO XV

Sobre el almacén de las especies y sobre sus puertas

Este [espíritu imaginativo] a aquellas especies que recoge, abraza y compone, de tal manera las dispone que —como si sacase y abstrajese de ellas algunas cosas excogitables—, las introduce, pone, inserta y confirma en el almacén de la facultad retentiva (si es que él mismo no es la facultad retentiva)[94]. Las llaves, porteros o puertas de este almacén son los géneros de afectos que se definen por el irascible y el concupiscible, el amor y el odio, el temor y la esperanza, la alegría y la tristeza y las especies de admiración, [afectos] sobre los que más ampliamente nos hemos extendido en el libro *De umbris idearum*. De ahí procede claramente la razón por la que algunas cosas que hemos con frecuencia meditado o que hemos puesto ante los ojos del conocimiento, son apartadas y alejadas de este almacén o triclinio de la sagrada Mnemósine, algunas otras empero se deslizan y son acogidas como sin querer y como si la puerta estuviese abierta y en pendiente e inclinado el camino.

---

[93] Un capítulo del *De somniis* de Sinesio se titula «Spiritus phantasticus est primum animae vehiculum», otro «Spiritus phantasticus inter aeterna & temporalia medius est, quo & plurimum vivimus» (ed. de 1497).

[94] A veces se considera a la *phantasia* el reservorio o almacén donde se guardan las imágenes, en tanto que la *imaginatio* es la fuerza creadora de las imágenes. A este propósito se nos ocurre invitar al lector a la lectura de *Coleridge on imagination*, de I. Richards.

CAPÍTULO XVI

Sobre los consolidadores de las imágenes

Como quiera que las formas naturales no tienen consistencia sin materia y no son descriptibles si no tienen algún sujeto (pues todo lo que llega a la composición requiere materia y magnitud), y además [como quiera que] todo compuesto está en un lugar, por eso la facultad del sentido externo o interno no toma en consideración las figuras sin un determinado sujeto ya verdadero ya imaginario y los compuestos ya reales ya fantásticos, a no ser que estén en determinados lugares y receptáculos[95]. En otros estudios de esta clase tanto otros como, más abundantemente, nosotros, hemos insinuado sus condiciones en cuanto a sustancia, magnitud, cualidad, figura, luz, situación, relación, orden en el que son tomados, intervalos por los que se distinguen, números en los que se distribuyen, adjetivos con los que se hacen más vigorosos, almas con las que se vivifican. Ahora nos centraremos más expresamente sólo en aquello que [procede] por reglas analógicas, con las que el sentido externo de la vista se endereza más eficazmente hacia las cosas externas visibles, hacia aquellas [especies sensibles] con las que el sentido interno —es decir, la facultad imaginativa— se dirige hacia las especies fantasiables. Para lo cual, según las cosas que hemos de examinar, componemos más abajo algunos aforismos, unos según la condición de la vista, otros según la condicion de lo visible, otros según la condición del medio o espacio, otros según la condición del rayo.

---

[95] En la cosmología de Bruno el sujeto del universo es la materia y el lugar infinitos; en el arte de la memoria es *sujeto* como Bruno llama al lugar de la memoria.

CAPÍTULO XVII

Aforismos según la condición de la vista, lo visible, el medio y el lugar

Siendo diferentes las clases de visión —una simple, otra compuesta, otra recta, otra oblicua—, tanto más segura será la visión en el acto de la imaginación o fantasía, cuanto sea más simple la intuición de la cosa que ha de ser aprehendida. Pues el espíritu y el sentido interno sufren, en cierto modo, trabajos y con facilidad resultan sujetos a alguna confusión cuando a la cosa visible la captan con una especie torcida y engañosa. Ítem la visión recta aventaja máxima y manifiestamente a la oblicua, es decir, el rayo visivo lanzado perpendicularmente a lo visible [aventaja] al rayo visible lanzado no perpendicularmente[96].

Ítem la visión simple es la primera en captar, en su semejanza, la verdad de cada cosa, partiendo de la cual la especie visible se dirige al ojo por un derecho sendero. Ítem la visión recta es más fuerte que la oblicua, de ahí que en el acto de la imaginación es importante que tanto los lugares de las especies, como los receptáculos de las imágenes y las obras de la propia imagen, experimenten la mirada como habiendo sido hecha desde un [punto] opuesto recta y diametralmente; de manera que también la potencia cognoscitiva capte el objeto visible no de manera oblicua, sino derecha y [de este modo] la especie visible siga como su camino más fácil y sea recogida [así] por la virtud del rayo visual.

Además es de alguna manera necesario que en la visión externa medie algún espacio entre la vista y el medio visible, porque no se tiene sensación de lo sensible cuando está puesto pegado al sentido, y lo demasiado separado por un largo espacio se debilita y extingue. Así pues, entiéndase que la especie imaginable no ha de estar ni muy separada ni demasiado cerca del ojo; pues es necesario que lo visible no se encuentre ni pegado ni en inmediatez a la vista.

---

[96] Véanse los aforismos 124-142 del *Tratado de la Pintura* de Leonardo da Vinci, Austral.

No se debe olvidar que las «composiciones» y «reglas de composición» que aparecen en este libro están siempre relacionadas con los *lugares* e *imágenes* de la memoria.

[97] En el texto: «Objecta quae visum movent, tum internum, tum etiam externum, tum sigillatim, tum magis una concurrentia ex his plura vel omnia, sunt lux omnium visibilium primo, quae tum per se visibilis est, tum per quam alia visibilia sunt.»

Los objetos que mueven la visión tanto la interna como también la externa, ya selladamente ya en mayor grado cuando muchas o todas las cosas de éstas convergen en una, son en primer lugar la luz de todas las cosas visibles, que es por sí misma visible y por la que las demás cosas son visibles[97]; después los colores, que son objetos propios de la visión; tras éstos la magnitud o multitud, la figura y el movimiento, que son los sensibles comunes, siendo propio de los cuales hacer más vigorosas las semejanzas de las cosas. Tanto mejor se captan estas especies y tanto más vívidamente resplandecen sus asientos ante la mirada de los sentidos interno y externo, si se las trata con figura, magnitud, movimiento y alguna agitación [violenta].

Por lo que al medio atañe, señalan los perspectivistas que la presencia de lo desemejante rompe los rayos visuales oblicuos [y] encuentran que el perpendicular es el más fuerte [y] que cuanto más próximos están del perpendicular tanto más fuertes son.

Por lo que atañe al lugar, las formas convexas hacen diverger los rayos arrojados [en las formas], las cóncavas los hacen converger, las formas planas devuelven las formas puestas en ellas según una proporción intermedia, como fácilmente resulta patente en todos los modos de percibir y tenemos experimentado que las imágenes se introducen y se retienen mejor en ángulos y receptáculos cóncavos. Otras reglas tienen los perspectivistas con las que se podrían multiplicar las reglas respecto al presente propósito, mas basta con éstas y sólo se requiere que se apliquen al propósito según el módulo de la analogía que va del sentido externo al interno. Y baste con lo aducido sobre esta primera parte de la considerción[98].

---

[98] Este capítulo apoya nuestra insinuación de que Bruno —al igual que por otro lado y de otra manera Leonardo— lo que está construyendo con el arte de la memoria es una suerte de ojo artificial e inventivo.

Sección Segunda

Sobre los lugares, orden, caos coordinación, composición, complemento y distinción de especies[1]

CAPÍTULO PRIMERO

Como en los capítulos anteriores se ha mostrado, las imágenes y las especies, sobre las que trata la intención y especulación presente no existen en absoluto ni se manifiestan sin materia, a la que informan. Y todo lo que está compuesto de estos principios gemelos no puede ser entendido ni imaginado sin lugar[2]. Por eso en el orden de las cosas que se han de constituir (tengan o no principios) conviene que previamente haya algún espacio y receptáculo en el que sean recibidas y comprendidas, y a continuación que cada una de las imágenes tenga algún límite, término y fin, para que puedan separarse las unas de las otras y existan en regiones divididas[3], y de seguido [tengan] también diferencias de figura, variedad de rostro, con la que la naturaleza triunfa y se goza haciendo todas las cosas como si desenrollase del centro de la materia todas las figuras y como si colorease en la superficie figurada de aquélla[4]. Convendrá que en esta consideración universal nos acordemos primeramente de los lugares de las especies entrando con un orden seguro y definido.

---

[1] En esta segunda sección del libro desciende Bruno a la explicación pormenorizada de los «lugares».

[2] Bruno asimila el lugar mnemónico a la materia del universo, y la *imago agens* de la memoria a las formas que, adjetivándola, emergen de la materia.

[3] Cfr. Cicerón, *De oratore,* II: «Por consiguiente (a fin de no pecar de prolijo y tedioso acerca de un tema bien conocido y familiar) se debe emplear una gran cantidad de lugares, bien iluminados, precisos (*explicatis*) y separados por módicos intervalos; las imágenes han de ser activas, agudas, notables, de manera que puedan comparecer e impresionar rápidamente al alma.» Véase el cap. I de *El arte de la memoria* de F. A. Yates.

[4] Una vez más se analoga en su conjunto a la mente humana con la naturaleza.

CAPÍTULO II

Sobre los lugares de las especies

Como cuando un predicamento[5] se distingue de los otros predicamentos de un modo subalterno, especialísimo e indivisible, así avanzando [este] plan según un cierto orden a la manera de la naturaleza que designa y de un arte que explica las cosas que se han hallado e indagado, primeramente reconocemos un objeto único, infinito e ilimitado, ya [sea] espacio y receptáculo, ya el cuerpo [contenido] en ese espacio y receptáculo, ya la muchedumbre de las especies que tienen sus raíces en tal materia[6]. Así que en el infinito, a partir de cosas innumerables, conocemos un espacio único, el cielo[7], como objeto de nuestra finita potencia cognoscitiva, [cielo] al que el vulgo capta como limitado por la rotación del movimiento diurno y por la especie de las estrellas fijas, y a él [el vulgo] le dejamos aquellas distinciones y numeración de los cielos y la distribución de cada uno de ellos en variadas esferas [y le dejamos] la escala y límites de la región elemental y las partes universales de este globo configurado por la tierra y el agua como elementos, ambos, que predominan en la gran composición. Nosotros descendemos a los lugares particulares y comunes, en los que la operación del sentido externo ayuda, como sirvienta, a la operación del sentido interno; y para ello conviene que nos socorra la distinción de los treinta lugares comunes[8], a fin de que no nos turbe su falta o su exceso, como cojeando con pocas piernas o bien ocupados con más adjetivos de los que fuese razonable.

---

[5] Queremos hacer hincapié en esta comparación. Bruno asimila el proceso de la «memoria» al de los predicamentos.

Distingamos en primer término los predicamentos o categorías de los predicables. Éstos son meros modos *lógicos* de conectar los extremos de una proposición. Porfirio, discípulo de Plotino, trató de ellos en la *Isagore,* y se dividen en género, especie, diferencia, propiedad y —para algunos solamente— individuo. Los predicables tienen que ver con la doctrina *lógica* del concepto. Por el contrario, los predicamentos son las nociones que *realmente* pueden atribuirse a un sujeto. Para Aristóteles y los escolásticos vienen a ser los géneros supremos del ser. Sobre la concepción escolástica de los predicamentos, que sin duda estaba presente en Bruno, véase Gredt, *Elementa Philosophiae, Lógica, Pars II, Caput II. Logica praedicamentalis.* Ahí leemos que «todas las naturalezas finitas, que son y pueden ser, se ordenan en diez clases y géneros supremos. Esta ordenación es de tal suerte que a partir del género supremo a través de las diferencias divisivas se desciende a los géneros inmediatamente subalternos y desde éstos a los demás géneros inmediatamente subordinados hasta las especies más inferiores o individuales.» Aristóteles generalmente distingue diez predicamentos o categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situción, hábito, acción y pasión.

Hemos hecho hincapié en esta cuestión para señalar en qué medida Bruno concibe su arte de la memoria a la manera de una lógica que al tiempo es física y metafísica. En su arte de la memoria Bruno trata de reproducir el plan que realmente sigue la naturaleza.

[6] De nuevo asimila Bruno la economía de la reforma del entendimiento por obra del arte de la memoria a la economía de la materia universal.

CAPÍTULO III

Forma del atrio

Entiéndase, por tanto, que el atrio tiene forma cuadrangular, siendo su centro la tierra y el ojo[9]; de los cua-

---

[7] El correlato del *cielo* —espacio infinito gobernado por los dioses-astros— se encuentra en el libro segundo —que nosotros no traducimos— de esta arte de la memoria. En ese libro segundo se explican las imágenes talismánicas de los doce príncipes o grandes dioses cósmicos. Estos dioses celestes hacen las veces de central de energía por la que se mueve en órbitas mágicas la «memoria».

[8] Al comienzo del capítulo V define Bruno el lugar común.

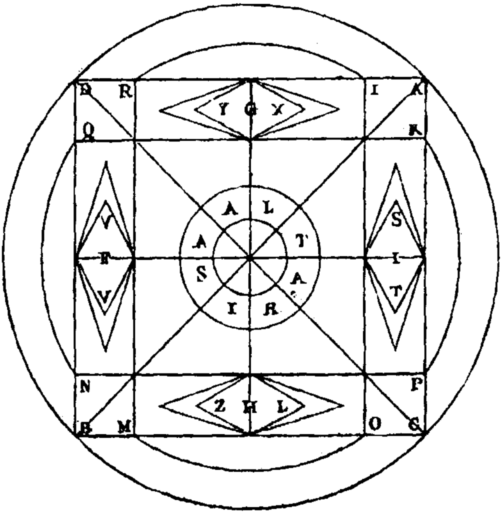
Frances Amelia Yates habla frecuentemente de la «obsesión» bruniana por el número treinta: treinta sombras en el *De umbris*, treinta estatuas, treinta vínculos, ahora treinta lugares comunes, etc.

[9] F. Yates se pregunta si no se podrá leer la inscripción del centro del diagrama en el sentido de *Alta Astra*. (Cfr. *The art of memory*, pág. 288.)

El siguiente diagrama se puede interpretar como una esfera que encierra en su interior un volumen cúbico. Este cubo es el «lugar común» que comprende y coordina los lugares particulares en los que se han de alojar las imágenes agentes. Es lo que en la tradición del arte de la memoria se llama «ars quadrata».

La esfera envolvente corresponde al «ars rotunda», representación de la bóveda celeste, que en la Antigüedad Medrodoro de Escepsis había empleado como lugar para su «memoria». Sería en esta esfera celeste donde estarían inscritos los doce príncipes del libro segundo.

Diferentes consideraciones hacen patente la astrologización de esta tro ángulos, uno sea el oriental, el opuesto el occidental; y de los otros dos, diametralmente opuestos, uno reciba el título de septentrional, el otro el de meridional. En los cuatro espacios intermedios, es decir, en la parte media de los lados o costados, entiéndase que en el primero está el oriente, en el segundo el occidente, en el tercero, el septentrión, en el cuarto el meridión.



Así, pues, tienes [ya] constituidos en primer lugar ocho términos y lugares distintos, cada uno de los cuales decreta para sí dos colaterales, a saber, el derecho y el izquierdo, es decir, el derecho y el izquierdo del oriente, el derecho y el izquierdo del occidente y lo mismo [entién-

---

arte de la memoria, amén de las ya señaladas. Adviértase la importancia que da Bruno a los puntos cardinales. Por lo demás, la figura astrológica más usada en astrología y magia matemática es el llamado cuadrado astrológico, atribuido a Gerardo de Cremona, siglo VI, que consta de tres cuadrados circunscritos, que se dividen en doce compartimentos —para las doce constelaciones zodiacales— y un cuadrado central. Bruno empleó esta misma figura, para uso de la «memoria», en el *De umbris idearum*, rodeándola, como en el diagrama que nos ocupa, de una circunferencia. La semejanza en muchos aspectos de ambas resulta de todo punto evidente.

dase] de los espacios restantes. Asimismo el derecho y el izquierdo del ángulo oriental, el derecho y el izquierdo del ángulo occidental y lo mismo de los ángulos que quedan.

CAPÍTULO IV

Sobre el número y nombre de los atrios

Constitúyanse veinticuatro atrios según el número de los elementos[10] y, si se quiere, síganse los unos a los otros según el número de los elementos, así como se distribuyen, como en sus partes propias, en asientos propios según el número de los elementos. Los nombres de los atrios son[11]:

1. Altar.
2. Basílica.
3. Cárcel.
4. Casa.
5. Potro de torturas.
6. Fuente.
7. Espada.
8. Horóscopo.
9. Fuego.
10. Yugo.
11. Linterna.
12. Mesa.
13. Nido
14. Redil.
15. Pasto.
16. Cuadriga.
17. Red.
18. Espejo.
19. Termas.
20. Carro.
21. Puerta.
22. Bivio de Pitágoras,
23. Extranjero.
24. Llave de los celos.

Constituye para tu uso tantos asientos como son los lugares comunes[12]; véanse dispuestos con un mismo y único orden los lugares propios [de los asientos comunes] con marcadas diferencias. Ordena para tu uso los nombres de los lugares de manera que se tenga —si está en la parte de abajo el altar—, en el ángulo oriental, por todas partes, el altar, en el ángulo occidental el potro de torturas del altar, en el ángulo meridional el icono del altar, en el ángulo septentrional el redil del altar. De manera análoga podrás dar por ti mismo nombres a los cuatro lados y a los asientos colaterales, [nombres] que tienen que ver con la denominación de los lugares sustantivos. De manera que te baste con haber inscrito una sola vez en un atrio puesto aparte el orden y los nombres de los lugares sustantivos, lo que, a continuación, se ha de proveer, con el procedimiento, número y distribución subsiguientes, para los lugares adjetivos, siendo conveniente que se entienda que los unos se encuentran en los otros [13].

---

[10] *Elemento* significa aquí letra. Los atrios se ordenan siguiendo las iniciales de su nombre. Hay veinticuatro letras, y veinticuatro son las horas del día y de la noche.

[11] En la traducción castellana de la tabla latina no se conserva el orden alfabético por limitaciones obvias de vocabulario.

El 4 es Domus, el 5 Eculeus, el 7 Gladius, el 14 Ovile, el 18 Speculum, el 20 Vectabulum, el 23 Xenium, y el 24 Zelotipiae Clavis.

[12] Es decir, los atrios.

CAPÍTULO V

División de los lugares de los que los comunes reciben una relación quíntuple, según la entrada oriental, la occidental, la meridional, la septentrional y la central

Aquí por lugares comunes [14] entendemos la coordinación de los lugares particulares, como, por ejemplo, un templo o un área de templo, un claustro [o] el receptáculo de una basílica o de un gran triclinio, que podrás entenderlos divididos en los ángulos antedichos, en los espacios de los ángulos y en las diferencias de los espacios. Por lugares sustantivos entendemos empero el propio ángulo, la derecha o izquierda del ángulo, la parte media del espacio lateral, o cualquier cosa sellada de los otros [espacios] [15]. Estas partes se presentan como articulaciones o miembros del lugar común; por lugar adjetivo[16] entendemos alguna cosa animada o inanimada, que por lo demás según ocasiones diversas se comporta, se mueve y mueve de diversas maneras, a fin de que vivifique la imagen o forma y la haga vigorosa. Ahora queda que asignemos lugares adjetivos de este género para los centros y los ángulos de los atrios.

---

[13] En su arte de la memoria, innova Bruno la terminología mnemónica: al clásico lugar (*locus*) lo llama Bruno a veces lugar sustantivo o simplemente sujeto, y a la imagen (*imago agens*) la denomina en ocasiones lugar adjetivo o adjeto.

Este complicado párrafo alude a la conveniencia de tener ordenados y bien guardados en la memoria los lugares comunes (atrios) y los lugares particulares dentro del atrio, es decir, los compartimentos en que se divide el atrio.

[14] El lugar común es la «sintaxis» de los lugares particulares, que actuan a manera de «núcleos» relacionales que llenan determinados «operadores» o adjetivos o imágenes.

[15] Por lugar sustantivo entiende Bruno el propio lugar o *locus* del arte de la memoria tradicional.

CAPÍTULO VI

A los lugares adjetivos del altar los variarás de cinco formas según la quíntuple situación del asistente

En el atrio del altar hacia el ángulo oriental está agua que fluye, a su[17] derecha un arado, a su izquierda una cadena. Hacia el ángulo occidental está un árbol, a su derecha un carnero, a su izquierda viandas. Hacia el ángulo meridional está un caballo, a su derecha un ancla, a su izquierda un carro. Hacia el ángulo septentrional está una cárcel, a su derecha un gigante, a su izquierda un cabrito. Hacia el oriente está un baño, a su derecha un hijo, a su izquierda un ánfora. Hacia el occidente está una fragua, a su derecha una horca, a su izquierda fuego devorador. Hacia el meridión hay humo, a su derecha frutos del campo, a su izquierda un establo. Hacia el septentrión está un escritorio, a su derecha un esquife, a su izquierda un solio.

---

[16] Lugar adjetivo equivale en Bruno a la clásica imagen o *imago agens,* al *marco figurativo* que alberga.

[17] Es decir, a la derecha del agua, o bien la derecha del ángulo occidental.

Debido a nuestro deseo de traducir lo más literalmente posible escribimos «hacia el ángulo oriental» etc. Puede leerse como «en el ángulo oriental», etc.

FORMA DEL ATRIO

ÁNGULO ORIENTAL	ORIENTE	ÁNGULO MERIDIONAL
SEPTENTRIÓN	IMAGEN DEL ATRIO	MERIDIÓN
ÁNGULO SEPTENTR.	OCCIDENTE	ÁNGULO OCCIDENTAL

ATRIO DEL ALTAR[18]

Agua Arado Cadena	**Baño** **Coraza** **Ánfora**	Palma Ancla Carro
Escritorio **Esquife** **Solio**	**ALTAR**	**Establo** **Frutos de la tierra** **Humo**
Cárcel Barril Silla	**Fragua** **Espada** **Fuego**	Árbol Globo Viandas

---

[18] El «barril» y las «viandas» coresponden respectivamente a los vocablos latinos «cadus» y «aepulae» (sic).

V. ATRIO DEL POTRO DE TORTURAS[19]

Puñal Dardo Púas	**Moscas** **Lienzo** **Lanza**	Vendas Vergajo Lo llagado
Horca **Red** **Lazo**	**POTRO DE TORTURAS**	**Ley de Escévola** **Libro** **Piedra**
Manteca Cuadra Riendas	**Soga** **Segur** **Clava**	Venablo Tirso Ortiga

VII. ATRIO DEL HORÓSCOPO[20]

Rueda Rastrillo Tenazas	**Asiento** **Demonio** **Espejo**	F. de monte Numen Rayo
Túmulo **Viento** **Odre**	**HORÓSCOPO**	**Luna** **Frasco** **Carro**
Círculo Bridas Espada	**Pozo** **Pala** **Polvo**	F. de la selva Azufre Imán

---

[19] «Lo llagado», la «ley Escévola» corresponden respectivamente a las voces latinas «ulceratum» y «Lex Sc.».

[20] De los veinticuatro atrios hemos limitado la traducción a estos tres.

Las palabras de las imágenes que se incluyen en los diferentes lugares parecen estar, a veces solamente, organizadas de acuerdo con la letra inicial.

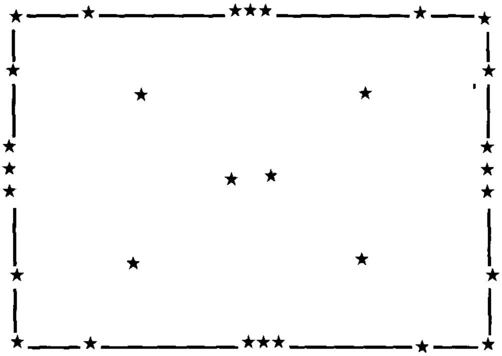
Después del capítulo VIII vienen nueve campos, de diseño idéntico a los atrios, con la diferencia de que cada lugar particular contiene seis en vez de tres imágenes. Véase más adelante, nota 33.

CAPÍTULO VII

Sobre una posible adición por el complemento del trigenario

Sea la figura del lugar de tal suerte que sus miembros puedan ser capaces de una justa proporción y conformidad con aquellas cosas que más adelante, según nuestro método, se agregarán (observando en todas las cosas el número trigenario); de manera que en el atrio propuesto vayan dos diagonales desde los dos ángulos hasta los otros dos opuestos y se entienda que los asientos y los adjetivos se encuentran en la mitad de los cuatro intervalos a distancias iguales del centro y del ángulo; en el centro pon dos adjetivos, uno a la derecha, otro a la izquierda[21].

Entiéndanse las demás cosas como se encuentran en el diseño y orden del atrio precedente.



---

[21] La traducción literal de este último párrafo lo haría punto menos que ininteligible. En el texto dice así: «ut in proposito atrio ab angulo utroque ad utrumque oppositum duplici coniecta diametro quatuor in intervallorum medio, quae a centro et angulo quadruplici aequaliter distent, sedes et adiecta intelligantur, in centro vero duobus adiectis dexteram sedem atque sinistram tribue».

Si se superpone el diagrama de la figura del atrio a esta nueva figura se comprobará que los puntos de ésta marcan los cursos de las líneas de aquéllas (salvo las dos centrales). Por los seis puntos centrales se obtiene un total de ocho nuevos lugares.

Queremos señalar también que si se suman estos ocho nuevos lugares a los dieciséis que resultan de la división en dos compatimentos de los cuatro costados y de los cuatro ángulos, tenemos un total de veinticuatro lugares para cada atrio o lugar común.

§ Ten aquí también en cuenta que nombres repetidos no lleven los mismos movimientos de las [otras] figuras e imágenes. Se debe tener también en cuenta que pueden, no menos, ser suficientes el [número] vigenario y el sexdenario con una imagen biforme; pero a nosotros nos agradó trazar el atrio así [de la manera trigenaria en que lo hemos hecho], en razón de otras innúmeras ganancias. Hay que tener en cuenta que las imágenes se encadenan a las imágenes a fin de evitar la confusión.

CAPÍTULO VIII

Sobre el orden de las especies

Una vez que tengas definidos los lugares comunes y los particulares, es decir, los receptáculos sustantivos y los adjetivos, constituye la serie de las formas eficientes con el mismo orden o con otro. Unas de éstas son adyacentes, concertantes; las otras empero acompañantes[22]. A las concertantes les basta ciertamente con doce cámaras, para las acompañantes empero se requieren treinta atrios.

CAPÍTULO IX

Cámaras de los doce concertantes

Las cámaras concertantes, es decir, cuando la vocal precede a la consonante, son éstas: 1, El Bacante; 2, El Guardián; 3, El Carpintero; 4, El Artesano; 5, El Jugador; 6, El Músico; 7, El Marinero; 8, El Pastor; 9, El Rey; 10, El Siervo; 11, El Tirano; 12, El Sastre. La forma de unos es cuadrangular, la de otros empero —por necesidad— es diangular[23].

---

[22] Traducimos «adcinentes» por *concertantes*, y «concinentes» por *acompañantes*. Se trata de términos sacados de la ciencia musical.

Las «formas eficientes» equivalen a las imágenes. Se llama concertante a una imagen cuando la palabra que la designa presenta una vocal precediendo a una consonante —por ejemplo, *al*tar. Se llama acompañante cuando es la consonante la que precede a la vocal —por ejemplo, *ba*cante.

[23] La razón por la que se dice que en estas cámaras (*cubilia*, o cubiles, es el término que usa Bruno) va la vocal precediendo a la con-

CAPÍTULO X

Cámaras de los treinta acompañantes

Los atrios acompañantes (es decir, cuando la consonante precede a la vocal) están constituidos con un orden tal que el centro del atrio alberga la especie [que le corresponde], por la que se denomina y define el atrio. Los cuatro ángulos llevarán cuatro letras vocales: 1[la vocal] del Oriente; 2, la del Occidente; 3, la del Meridión; 4, la del Septentrión; [lleve] el centro la quinta vocal. Diséñense a continuación [cinco] espacios triangulares, uno en torno al centro, los otros en torno a los ángulos; llámese superno al ángulo más apartado del centro, a los [otros] dos más próximos, al uno derecho, al otro izquierdo. Entiéndase de estos triángulos que el uno incluye [al otro triángulo menor que tiene en su interior], y el otro está incluido equidistando [todos sus puntos de los puntos del otro triángulo], de modo que por partida doble se tengan asientos e imágenes[24].

---

sonante no es, ciertamente, por las iniciales del nombre de la cámara correspondiente (Bacchans, Custos, Dolator, etc.), sino por las palabras que se alojan dentro de esas cámaras. Estas palabras invierten el orden de las dos letras iniciales del nombre de la cámara. Transcribimos a continuación solamente uno de los diagramas de cámaras que da Bruno:

Afflictio .... Effusio
Affectio .... Efficentia

FABER

Officium .... & & & &
Offerentia .... & & & &

Los nombres latinos de las cámaras de los concertantes con los siguientes: 1. Bachantis, 2. Custodis, 3. Dolatoris, 4. Fabri [éste es el que hemos transcrito], 5. Lusoris, 6. Musici, 7. Nautae, 8. Pastoris, 9. Regis, 10. Servi, 11. Tyranni, 12. Vestiarii.

Desde luego, como mnemotecnia el arte de la memoria de Bruno es bastante complicada. Quizá por eso mismo, una vez retenido el artificio mnemotécnico, sea tanto más eficaz.

[24] En el texto: «Quorum triangulorum alter includens, alter aequidistans inclusus intelligatur, ut tum sedes tum imagines duplicatae habeantur.»

CATÁLOGO DE LAS CÁMARAS

B. BL (o PL). BR.	M.
C. CL (o GL). CR. CH.	N.
D.	P. PR.
F. (o PH). FL. FR.	Q.
G. GN. GR.	R.
H.	S. SC. SP. ST.
I.	T. TR. o DR.
L.	V.

B significa Bondad; BL, Blasfemia y Placer; BR, Brebío; C, Causa; CL, Claridad; CR, Creación; CH, Caridad; D, Duda; F, Falacia; FL, Infamia; FR, Fraude; G, Gozo; GL, Gloria; GN, Conocimiento; GR, Gracia; H, Humildad; I, Juego; L, Libertad; M, Milicia; N, Nobleza; P, Potestad; Pr, Prudencia; Q, Quietud; R, Rigor; S, Salud; SC, Ciencia; SP, Espectro; ST, Estudio; T, Temor; TR, Tranquilidad, y V Vida[25].

La figura subsiguiente ayuda a comprender la composición de este nuevo y más completo diagrama.

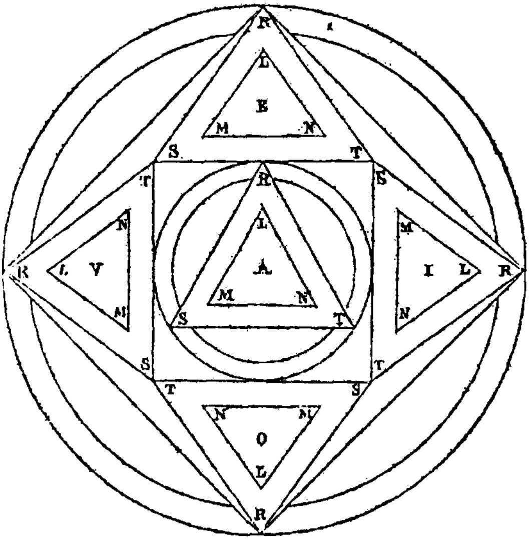
[25] No siempre he podido conservar en la traducción al castellano las correspondencias alfabéticas. En latín corresponden a CH *Charitatem*, a FL *Flagitium*, a GN *Gnaritatem*, *a* I *Iocum*, a SC *Scientiam*, a SP *Spectrum*, y a ST *Studium*. En los demás casos son idénticas las iniciales castellanas y las latinas.

Obsérvese que la figura que sigue cuenta con diez lugares triangulares, es decir, con cinco triángulos dobles. Cada uno de los *dobletes* está regido por la vocal central. Las consonantes de los ángulos son, probablemente, las que con más frecuencia siguen a la vocal correspondiente. Pero, téngase en cuenta, esa vocal no es la inicial de la palabra, ya que la inicial viene dada por la inicial del nombre del «atrio de los acompañantes». Los nombres de estos nuevos atrios son los que vienen en la lista alfabética del capítulo X. En conclusión, la figura de las cámaras menores es válida para los treinta y un tipos referidos. En esta mnemotecnia de base alfabética tenemos que la inicial es la consonante inicial de las palabras registradas, la letra segunda (vocal) es la que aparece en el centro de los triángulos, la letra tercera (consonante) es la que se halla en los ángulos.

El sistema es lo bastante complicado, y el estilo de Bruno lo bastante confuso como para que no estemos completamente seguros de haber interpretado este capítulo correctamente.

FIGURA DE LAS CÁMARAS MENORES

La A es el triángulo de la tierra, la E el triángulo oriental; la I, el triángulo meridional; la O, el occidental; la V, el septentrional.



Según este diseño las cámaras particulares configuran con sus ángulos un cuadrado que rodea al quinto triángulo doble que hay en el centro, donde la mitad de cada uno de ellos designa la consonante con la vocal. Por los tres ángulos interiores y por los tres exteriores asignan aquellas [letras] que con más frecuencia se agregan, como posteriores y terceras, tras la vocal medial. Las restantes no necesitan sin embargo de un aparato de esta clase, puesto que o bien las entendemos con acepciones varias, es decir, cuando la misma forma se comporta de variados modos (a saber, de pie o sentada), [o bien las entendemos] añadiendo a la cosa elementos de géneros variados; como si viésemos a la bestia cornúpeta aquí mordiendo, allí coceando u otra cosa análoga[26].

---

[26] En el texto: «Reliquae vero huiuscemodi non indigent apparatu quandoquidem vel harum gemina acceptione (si eadem videlicet forma uno vel alio modo se habeat, sedens videlicet aut stans) duorum ele-

CAPÍTULO XI

Notables imágenes [que se encuentran] en el centro de las cámaras menores

No sólo para un uso de este género [mnemotécnico], sino para otros múltiples usos y para su contemplación se han constituido y definido treinta imágenes[27], que hemos de ver ocupando el centro de las cámaras

---

mentorum unius accipimus vel alius generis rei adiectione; ut si heic vel ibi, hinc vel inde, cornupetam vel mordentem vel calcitrantem bestiam aspiciamus, aut aliud huiusmodi.»

Frase poco clara y no del todo bien construida. Creemos que *las restantes* hace referencia a «las restantes letras» de la palabra que comienza de acuerdo con todo el aparato de la figura precedente, que hemos explicado en la nota 25. Por otro lado, las restantes letras, en latín, tienen muy a menudo que ver con los casos o desinencias, mientras que las tres primeras corresponden al radical de la palabra en cuestión. Recordemos, entonces, lo que se enseñó en el capítulo X de la sección primera sobre el modo de dar imágenes a los casos, etc.

[27] A continuación vienen las imágenes que presiden cada uno de los últimos atrios o cámaras menores. De nuevo el número treinta. Treinta imágenes —que paradójicamente resultan ser treinta y dos— talismánicas. Bruno adopta, en líneas generales, la teoría de las «imágenes» expuesta por Ficino y Agrippa. (Véanse los capítulos correspondientes del *G.B. and the Hermetic Tradition* de F. Yates.) En muchas ocasiones Bruno se limita a copiar con ligeras correcciones las imágenes talismánicas descritas o confeccionadas por Ficino, Agrippa y el autor del *Piccatrix*.

Todos los detalles de las imágenes talismánicas tienen un valor simbólico, así las figuras o personajes, los objetos, los gestos, también los colores (el azul corresponde a Júpiter, el dorado al Sol, y el verde a Venus y, en otras ocasiones, a Ceres y a Vesta). La astrología desempeñaba un papel muy importante en la confección de esta clase de imágenes. A diferencia de los amuletos, no es necesario llevarlas encima para poseer sus poderes. Véanse J. A. Belin, *Traité des talismans ou figures astrales dans lesquels est montré que leurs effets et vertus sont naturelles, enseigne la manière de les faire et de s'en servir...*, París, 1658; Lisle, *Des talismans, avec des observations sur les curiosités innouyes de Gaffarel*; París, 1638; Kircher, *De Saraepedibus laribus et talismanibus*.

Queremos poner de relieve la influencia que ejercieron los talismanes sobre expresiones artísticas y formas poéticas tan típicas de aquel tiempo como fueron los emblemas, las divisas y las empresas, que, nacidas en Italia, alcanzaron su ápice en España, y en Gracián tuvieron su más «agudo» tratadista. *Degli eroici furori* de Bruno está lleno de emblemas, siguiendo la moda de la época y el estilo creado por Alciato.

I. En el atrio o cámara de la Bondad esté un sacerdote vestido de lino incensando el altar con el turiferario.

II. En el atrio de la Blasfemia (que incluye el del Agrado)[28] esté en el centro un sacerdote con vestiduras bermejas rociando el altar con la sangre de la víctima.

III. En el atrio del Brebío, una meta y sobre ella una guirnalda y una clámide blanca con fimbria de oro.

IV. En el atrio de la Causa, un niño abrazando a una niña negra y hermosa.

V. En el atrio de la Claridad (que incluye el atrio de la Gloria) una matrona [llevando] en la mano derecha agua, en la izquierda un espejo,

VI. En el atrio de la Creación, un labrador sembrando.

VII. En el atrio de la Caridad, una fuente que riega en torno por todas partes.

VIII. En el atrio de la Duda, un joven bicéfalo sosteniendo en la mano una horca, arrojándose a la hierba ya hacia la derecha ya hacia la izquierda[29].

IX. En el atrio de la Falacia, un pontífice ofreciendo una mitra, ante el cual se precipita el que más cerca había llegado.

X. En el atrio de la Infamia, un anciano cayéndose de un asno.

XI. En el atrio del Fraude, una vieja [llevando] en una mano un garfio en la otra un panal de miel.

XII. En el atrio del Gozo, una niña vestida con verde vestidura sembrada de áureas estrellas esparciendo de un canastillo especies variadas de flores.

XIII. En el atrio de la Gloria, un varón coronado sentado en un solio, y un anciano, arrodillado, tocando con la mano derecha el cetro de aquél.

XIV. En el atrio del Conocimiento, un anciano ilustre con larga melena y barba poblada diserta teniendo un libro cerrado suspendido de la barba.

XV. En el atrio de la Gracia danzan tres hermosísimas niñas adornadas con guirnaldas y con las manos juntas.

---

[28] En el texto: «ad Placiti atrium».

[29] En el texto: «nunc ad dextram nunc ad laevam cespitans».

XVI. En el atrio de la Humildad, un niño juega con una perrilla.

XVII. En el atrio del Juego, un adolescente salta repartiendo suertes[30].

XVIII. En el atrio de la Libertad una virago, con la cabeza desnuda, tiene bajo los pies un yugo, y [lleva] en la mano derecha una copa, en la izquierda un dragón.

XIX. En el atrio de la Milicia un guerrero lleva en la izquierda un estandarte, en la diestra una espada.

XX. En el atrio de la Nobleza, un varón apoyado del lado izquierdo en un escudo sostiene con la mano derecha un morrión abierto.

XXI. En el atrio de la Potestad, un rey que en la mano derecha sostiene un cetro, en la izquierda un libro.

XXII. En el atrio del Agrado, un adolescente con verde vestidura teniendo a la derecha una doncella, a la izquierda un niño, desnudos [ambos].

XXIII. En el atrio de la Prudencia, un anciano contempla las cosas que tiene a su espalda enfocándolas con un espejo.

XXIV. En el atrio de la Quietud, un anciano, sedente en estrado ebúrneo, sosteniendo la cabeza con el brazo.

XXV. En el atrio del Rigor, un varón que tiene en la mano izquierda un libro abierto, en la diestra una cara, va precedido por un negro que porta una segur.

XXVI. En el atrio de la Salud un niño portando agua y una niña fuego.

XXVII. En el atrio de la Ciencia, una pirámide que en su ápice sostiene una faz ardiente que con el soplo del viento ya se enciende ya se apaga.

XXVIII. En el atrio del Espectro alguien semejante a un hombre con faz y cerviz de león, cornígero [y] con tridente en la mano mira en torno con ojos encendidos.

---

[30] En el texto: «In atrio Ioci clyronomus adolescens saltat.» *Clyronomus* no existe, que yo sepa, ni en latín clásico ni en el no clásico. Aunque lo parece, tampoco es una voz griega. En griego habría que leer «kleronomos» que en latín daría *cleronomus*. Con esta lectura la traducción sería «heredero».

XXIX. En el atrio del Estudio, un adolescente con alas en su diestra dirigiéndose hacia las regiones superiores, está sin embargo impedido y como abatido por una piedra atada a su mano izquierda.

XXX. En el atrio del Temor una mujer pálida, macilenta, camina titubeante, temblorosa y se oculta en una cueva próxima.

XXXI. En el atrio de la Tranquilidad un nido de alciones, en torno al que visible aparece un paisaje marino.

XXXII. En el atrio de la Vida, un árbol cargado de frutas y pámpanos, y un niño subiendo.

CAPÍTULO XII

Explicación de las imágenes sensibles, primeramente por la acción de las otras cosas concertantes

Aparte de los lugares de las imágenes antedichas hay además[31].

§I. En el centro uno que separa y desata [o abstrae] hacia el oriente un ebrio, hacia el occidente el ibis, hacia el meridión un obstáculo, hacia el septentrión el signo de la ubicuidad.

§II. En el centro un acusador, hacia el oriente un eclesiástico, hacia el occidente el simulacro de Icaro, hacia el meridión un occisor, hacia el septentrión un cantarero.

§III. En el centro un oponente, hacia el oriente un comilón, hacia el occidente un idólatra, hacia el meridión un simulacro que representa al que odia, hacia el septentrión [alquien] mojado.

---

[31] La belleza que, como vínculo de la fascinación, fluye de las imágenes precedentes contrasta con la rareza de los «simulacros» subsiguientes.

Mientras que las anteriores presidían las cámaras acompañantes (vocal precedida por consonante), las imágenes de este capítulo están al frente de las cámaras concertantes (consonante precedida de vocal). Las letras iniciales de los trece items son las siguientes: I. ab, eb, ib, ob, ub; II, ac, ec, ic, oc, uc; III ad, ed, id, od, ud; IV. af, ef, of; V. al, el, il, ol, ul; VI. am, em, im, om, um; VII. an, en, in, on, un; VIII. ap, ep, ip, op; IX. ar, er, ir, or, ur; X. as, es, is, os, us; XI. at, et, it, ot, ut; XII. av, ev, iv; XIII. ax, ex, ix. No siempre hemos encontrado en castellano las iniciales correspondientes latinas.

§IV. En el centro uno afligido, hacia el oriente uno eficiente, hacia el occidente uno vacío, hacia el meridión uno servicial.

§V. En el centro un alimentador o educador o el simulacro de la altura, en oriente uno que se eleva o se escurre o limosnero, en occidente un iluminador, en el meridión un ollero o aguien que olisquea, hacia el septentrión un vengador o lo ulterior o lo ultimado.

§VI. En el centro alguien que abraza o un simulacro de la amplitud, hacia el oriente un simulacro de la eminencia o de un emisor, hacia el occidente [un simulacro] del que llena, hacia el meridión del que augura o del que omite, hacia el septentrión del que humilla.

§VII. En el centro [un simulacro] del que anuncia, hacia oriente del que enumera, hacia occidente del que inserta, hacia el meridión del que carga, hacia el septentrión del que une o unge.

§VIII. En el centro un simulacro del que apone, hacia el oriente del obispo, hacia el occidente del hipócrita, hacia el meridión del oponente; el septentrión queda vacante.

§IX. En el centro un simulacro del que ara, hacia oriente del errante o del que erige, hacia occidente del irritado o del risueño, hacia el meridión del que ordena u orna, hacia el septentrión del que urge.

§X, En el centro un simulacro del que asciende o asperja, hacia el oriente del hambriento, hacia el occidente de lo isagógico, hacia el meridión del que oscula o del que ostenta, hacia el septentrión del usucapiente.

§XI. En el centro un simulacro del que levanta o del atleta, en oriente del ético, hacia occidente del itinerante, hacia el meridión del ocioso, hacia el septentrión del que aporta utilidad.

§XII. En el centro del que quita o separa, hacia el oriente del que desenvaina o del que saca las entrañas, hacia el occidente del que lanza; el meridión y el septentrion quedan vacantes.

§XIII. En el centro un simulacro del axioma, hacia el oriente del que explica, hacia occidente de Ixión; el meridión y el septentrión quedan vacantes.

CAPÍTULO XIII

En segundo lugar [por la acción] de las otras acompañantes [32]

Así mismo en la primera de las cámaras menores, donde se halla el simulacro de la Bondad para los sensibles, has de entender que, además, en el triángulo central se encuentra uno que bautiza o que carga con los seis cooperadores angulares en orden, comportándose de maneras diversas según los seis signos de los cargadores; hacia el Oriente [se halla] uno que bendice o que guerrea, en torno al cual, en los ángulos de los triángulos, [se encuentran] las seis formas o circunstancias sensibles de la bendición, [representadas] ya en órganos ya en eficientes ya en ambas clases; hacia el Occidente [se encuentra] el que bebe o un librero con las diversas acciones y utensilios de su clase; hacia el Meridión, el boyero o pastor vaquero, con el mismo procedimiento; hacia el Occidente, un trompetero. De manera semejante infórmense las partes de las demás cámaras, disponiendo primero el centro y yendo las imágenes siguientes, por orden, a los ángulos [33].

---

[32] En este capítulo se completa la mnemotecnia sobre la doble base de iniciales alfabéticas e imágenes.

[33] A continuación, para terminar el capítulo, da Bruno dos largas listas de 140 palabras en total ordenadas alfabéticamente, a fin de llenar con sus imágenes el centro y los ángulos de las cámaras. Nosotros las hemos omitido.

Omitimos también los *campos*. El diagrama de estos 15 campos es idéntico al de los atrios primeros, salvo en que cada uno de sus nueve compartimentos encierra seis en vez de tres imágenes. Los nombres de los campos son: Rey; Sacerdote; Estigia; Elemento; Plutón; Zoroastro; Juno y Diana; Lar; Neptuno; Mercurio; Marte; Luna; Saturno; Venus; Ceres. Vienen a ser una suerte de diccionario ideológico, de campos semánticos, en los que los temas —representados por las imágenes— guardan una relación con el dios o figura que preside el campo. Por ejemplo, el campo del Sacerdote incluye un buen número de objetos de culto y de dignidades sagradas; el de Zoroastro da cuenta de piedras preciosas con nombres sorprendentes (así Dracontias, Epimetris, Galactites, Gasidanes, Glossopetra, Gorgonia...).

CAPÍTULO XIV

Sobre la consolidación de las especies por medio de la cadena[34]

A fin de que convenientemente se retengan las especies de los lugares adjetivos se ha de tener en cuenta, como providencia, la virtud de la concatenación. Así, pues, una vez que en el centro del atrio del Altar se halla el propio altar con sus adjetivos, en el ángulo oriental se encontrará el Arado suspendido por una parte de la Cadena, por la otra la vasija del Agua; en el ángulo occidental del Globo surge el Arbol sobre el que están suspendidas las Viandas; en el ángulo meridional se encuentra el Ancla sobre el Carro que a su derecha tiene la Palma; en el ángulo septentrional de la Cárcel sobre la Silla está el Barril; hacia el oriente se baña la Coraza en el Ánfora; hacia el occidente en la Fragua la Espada se templa con el fuego; en el Establo rezuman Humo los Frutos de la tierra; hacia el septentrión en el centro del Esquife se halla el Escritorio, que es fundamento del Solio. Entended que se ha de obrar de la misma manera en el resto.

§ Provechosa y fácilmente podrás aumentar el número de los adjetivos hasta el límite que decidas si añades un término a cada uno de los términos, de manera que puedas servirte tanto de los atrios como de los campos, redundándote un beneficio de treinta y dos adjetivos en torno al Altar. De ahí que no tendrás solamente treinta imágenes de los compuestos primeros, sino que, incluso (merced a la disposición espacial y al orden) se te suministrarán receptáculos muy aptos para las formas de las demás cosas que puedan presentarse[35].

---

[34] Con la cadena simboliza Bruno el artificio mnmotécnico consistente en ligar o encadenar las imágenes para mejor retenerlas.

Pero, ¿cómo no recordar la «cadena áurea» de la que, según el bello mito de *Las Leyes* de Platón, estamos suspendidos por los dioses, como marionetas los hombres? Cfr. *Las Leyes,* 645 d.

Omitimos la segunda mitad de este capítulo, así como los XV-XVIII. Se centran en fatigosos y no siempre claros pormenores mnemotécnicos. Tratan sobre las condiciones que se deben observar en los atrios, campos y casas; sobre la *composición* de las imágenes; y sobre los diferentes modos de composición y otras particularidades.

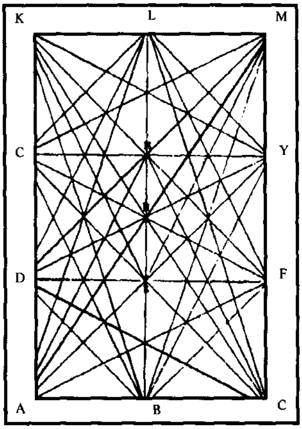
[35] En el texto: «Inde non solum primorum compositorum habeas imagines triginta circa unum, verum etiam (merito situs atque ordinis) aliarum praesentabilium rerum formis aptissima substernentur conceptacula.»

También así se compone la imagen de la historia, implicándose y explicándose unas y otras imágenes bajo, por, con y en torno a una misma cabeza con la adición de palabras y la concatenación de intenciones, y se concebirán los signos de las combinaciones primeras de acuerdo con los elementos, la región y la situación.

CAPÍTULO XIX

Resta ya que nos refiramos a la forma de la composición. Contengan y hagan referencia definidamente a tres cosas de cada una de las imágenes: I, Agente; II, Instrumento (ora adjetivo ora circunstante); III, Operación, como cuando el agente representa lo mismo que sus armas y operación[36].

A	B	C
Bautista	con orza	lava
D	E	F
Soldado	con estandarte	salta
G	H	I
Artesano	con hacha	limpia
K	L	M
Sastre	con tijeras	corta



---

[36] Para comprender las series Ba, ba, ba, mi, mi, mi, etc., téngase en cuenta que A, D, G, K corresponden respectivamente a *Ba*ptizador, *Mi*les, *Fa*ber, *Su*tor.

Como se puede notar, las imágenes incluyen todo un sistema gramatical, a la manera como, según lo hemos hecho notar en *Distracciones*, el cuerpo humano se hace cuerpo gramatical, cuerpo de escritura.

En la concatenación:

ABC	da	Ba	ba	ba
DEF	da	Mi	mi	mi
GHI	da	Fa	fa	fa
AHM	da	Ba	fa	su
KHC	da	Su	fa	la
GEI	da	Fa	mi	pu
DHC	da	Mi	fa	la

CAPÍTULO XX

Doctrina platónica sobre el doble sentido, el formador y la harmonía del intelecto

Es por el oído y por la vista como especialmente distinguimos las especies. Los objetos visibles y audibles, tanto por la obra externa del sentido como por la interna de la imaginación —por obra de las impresions pasivas y activas— conducen y elevan el alma, por un lado, a la semejanza de la divina harmonía, por otro, empero, a la imagen de la hermosura de los dioses, cosas éstas contemplables como en sombra y espejo[37]. Con estos dos sentidos acechamos aquellas especies por las que en la enajenación y el furor nos sentimos excitados, a fin de que mediante ellas volemos no falsamente a la contemplación de las especies del mundo inteligible. Los oídos estimulan nuestro sentido más íntimo para que, con ímpetu y vigor vehementes, capten la música divina. Constreñidos ciertamente por la poderosa luz de la verdad, entendemos que la música es triple[38] según el orden de las cosas: la primera se halla en la mente de Dios, la segunda en el orden y el movimiento de las cosas, la tercera en aquellas composiciones que imprime nuestra alma a partir de los objetos, en virtud de aquella harmonía, de la que era, digo, poseedora, que el alma disfrutaba antes de ser encerrada —según la interpretación de Pitágoras y los platónicos— con las cadenas del cuerpo. De aquí que los músicos ligeros y vulgares se basen en sones de voces e instrumentos vivaces [y de aquí que] los músicos graves, con juicio más firme y con el concurso de una razón más profunda, se inspiren ponderadamente en cierto soplo divino y acojan en la mente el infundido pasto de la ambrosía celestial[39]. A éstos la harmonía de las cosas se les entrega preferentemente por los ojos, a aquéllos empero, con suerte más ligera, por los oídos[40].

---

[37] En el texto: «Visibilia audibiliaque objecta per sensun externum et imaginationis internum opus, passivas activasque impressiones, hinc ad divinae harmoniae similitudinem, hinc vero ad deorum pulchritudinis imaginem, velut in umbra speculoque quodam inspicienda, animum promovent et perducunt.»

El pitagorismo que se translucía en el proemio vuelve a hacer acto de presencia en este capítulo final del libro I.

[38] ¿No está resultando que el arte de la memoria de Bruno es también un «arte musical» en el sentido místico de los pitagóricos?

§ En otra parte hablé de un admirable parentesco que se da entre los verdaderos poetas —a los que se asimilan los músicos por ser idéntica la especie a que ambos hacen referencia—, los verdaderos pintores y los verdaderos filósofos; puesto que la verdadera filosofía es tanto música o poesía como pintura; la verdadera pintura es tanto música como filosofía; la verdadera poesía —o música— es tanto pintura como cierta divina sabiduría[41].

§ En otra parte se ha dicho que la potencia imaginativa es como un pintor, esto es, como el consolidador de imágenes infinitas, que fabrica haciendo múltiples combinaciones con las cosas vistas y oídas[42]. Fácilmente empero podemos conocer a la imaginación, que se rige por las leyes de la razón; siempre muestra y manifiesta, ciertamente, en la superficie de los sentidos el orden y la trabazón más idóneas de miembros con miembros. Mas también nosotros enseñamos en la explicación de los *Treinta sellos* el arte que de todas las cosas hace todas las cosas. Siendo también seguro que los ingenios más sagaces saben, sin artificio alguno, llevar incluso las palabras vacías a sus sentidos apropiados, como acaece con aquellos que adaptan el confuso semillero de palabras que se observa en la boca de fanáticos a sucesos e historias falsas, de manera que a aquéllos se les considera profetas y a éstos intérpretes de profetas[43].

---

[39] Esta segunda y más elevada especie de músicos, que acoge «en la mente del infundido pasto de la ambrosía celestial», es la de los que llevan a la práctica el arte de la memoria de Bruno.

[40] Esta frase deja claro que para Bruno además de la música auditiva hay otra, aún más elevada —dada la primacía de la vista—, que es la música visual. —Yo me acuerdo de los colores de las vocales en Rimbaud. Puede consultarse Etiemble. *Le sonnet des voyelles*, Gallimard, París, 1968.

En resumen: la música primera es la de la Mente Divina; la música segunda es la del movimiento de las cosas o astros, es decir, la celeste o *música mundana*; la música tercera es la *música humana*, que se desglosa en visual y auditiva, siendo la primera la más elevada, y, sin duda, la de la «memoria» de Bruno.

[41] Esto mismo lo afirmó Bruno en la *Explicatio triginta sigillorum* (*Op. Lat.*, II, [ii], pág. 133). ¿No resuena en esto el horaciano «ut pictura poesis»? Hay algo más. Hay en esta afirmación bruniana un replanteamiento del concepto de filosofía, de poesía, de pintura. ¿Y no es este replanteamiento el que lleva a la práctica en el arte de la memoria precisamente?

[42] En los *Treinta Sellos*. Véanse los sellos «Zeuxis el Pintor» y el «Combinador».

Así Cerinto[44] llevó ante la Sibila a la doncella que él mismo había violado; llegó ciertamente a tamaña osadía que parloteaba ante la gente, no ya sin azoramiento, sino incluso con cierta enfática gravedad, todo cuanto se le venía a los labios. HABLA SOLAMENTE (dijo [la Sibila]) y profetizarás. Tan pronto como él oyó sus palabras, atónito y conmocionado, con la frente arrugada y con el ceño elevado [prorrumpió]: ¡Oh grande oráculo, decía, oh admirable misterio de la divina voz! Y, al punto, aquel taimado archisicofanta de tal manera adaptaba todas las cosas a los usos y costumbres del pueblo que nadie más apropiado que él para triunfar de forma admirable durante más tiempo entre las demás sectas de sanguijuelas burlándose de la gente[45]. Este género de retórica es artificiosamente sofístico, mas la moneda de esta clase no se gasta en el reino de la filosofía. Los ingenios indisciplinados lo atribuirán empero a las imágenes de la sabiduría y de los oráculos en verdad divinos, ya que los ojos de las lechuzas no pueden soportar la luz del sol. Y nosotros, aun cuando no escribimos de manera que queramos o incluso podamos ser entendidos[46] por todos y a través de todas las cosas, nadie hay, sin embargo, al que —si se presenta con fe atenta y con atención fiel— no podamos ayudar mucho y de alguna manera complacer según el conocimiento que tenga de no importa qué disciplina en la que esté versado.

---

[43] En el texto: «ut accidit iis qui confusum verborum seminarium ex ore fanaticorum observatum cum sucessibus et falsis historiis ita adcommodant, ut illi quidem prophetae, isti vero prophetarum habeantur interpretes».

[44] Cerinto vivio a finales del siglo I y comienzos del II. San Jerónimo en su prólogo al *Novum Testamentum* señala que San Juan escribió el evangelio que lleva su nombre para combatir la herejía gnóstica que Cerinto capitaneaba. San Ireneo y otros autores de los primeros tiempos del cristianismo nos hablan de él. San Ireneo refiere que algunos oyeron decir a San Policarpo que Inasa, discípulo del Señor, yendo al baño en Efeso y viendo a Cerinto allí, se marchó deprisa y corriendo diciendo: «Huyamos no sea que la casa de baños se derrumbe mientras Cerinto, el enemigo de la verdad, está dentro.»

Para algunos fue egipcio, o, al menos, fue educado en Egipto. Gnóstico jiliaista con influencias judaicas patrocinaba la idea de un nuevo mundo sensual. Véanse Cave, *Cerinthus & Gnostics*, Londres, 1886; también: Paulus, *Historia Cerinthi*, Jena, 1795, y Manzel, *The Gnostic Heresies of the first & second Centuries*, 1875.

En la peregrina historia que refiere Bruno trata de poner en evidencia a los hipócritas y falos profetas embaucadores de la gente, al tiempo que se desgaja Bruno a sí mismo y a su mensaje de esos falsos mesianismos.

[45] En el texto: «Subindeque versipellis idem archisicophanta universa ita ad res gestas et populi mores adcommodabat, ut nihil proprius quo mire inter reliquas sanguisugarum sectas populis pro sua parte irridendo diutius triumpharet.»

---

[46] En el texto: «...non ita scribimus ut ab omnibus et per omnia intelligi *velimus* vel possimus etiam...». (El subrayado es nuestro.) En efecto, es completamente claro que Bruno en muchas partes, sobre todo, de sus artes de la memoria pretendió ser ininteligible, o inteligible sólo para los iniciados en sus «Sellos» de la mente.

Epieulogía

Se completa aquí el hexámetro de un recorrido: seis metros, seis pies. Es el verso invariable del Sol, que todos los días se repite pese a las buenas palabras del viejo Heráclito: «El sol es nuevo cada día.» Es el «érase una vez», que de una vez se atraganta con las *veces* todas. Érase una vez el Sol con su manía de orígenes y ocasos, de derechas e izquierdas, de imperturbables simetrías. Y érase una vez Orientes y Occidentes: vocalización y consonantización perfectas del discurso y el trayecto obligados.

Pero después del último pie, pero después del último metro, ¿qué suelo, y bajo qué pies, será el que nos venga? ¿El verso dejará lugar a lo diverso? (El mundo: dicción impronunciable; el mundo: mirada ausente. Intenta pronunciarlo, intenta mirarlo.)

Dáctilo, dedo y cirugía —*quel siècle à mains!*— ha sido el penúltimo pie. La historia entera, la historia de la mano; el puño empuñando el mundo anticipa violencia y golpe.

Dáctilo el penúltimo, espondeo el último metro. Espondeo: paso solemne de procesión. Espondeo: espontaneidad Mayo-68. Espondeo: esponsal. Espondeo de la universal analogía; a la luz saca —espontáneamente— la consabida conveniencia.

Ni mano ni espontaneidad reinventarán, rescribirán el mundo. Muy difícil ha de ser la prestidigitación que suelte y relaje los dedos, que los despiste de su escritura inevitable. Y no habrá espontaneidad que «injerte verrugas en la cara» y «haga monstruosa al alma».

Quedará, al menos, en estas divagaciones del sentido, aquella inaudita música de los astros que Bruno y Pitágoras se vistieron. Es verdad que en Bruno también aprendimos —cuando rompió las esferas y las fronteras del universo— a arrancar a la Gran Cítara sus cuerdas; y quién sabe si de la destrucción y disolución del Orbe-Urbe quedará un canto neroniano.

(Heráclito: «El sol tiene la medida de mi pie.»)

No quiero dejar de hacer una declaración de tedio ahora que pongo fin a este libro, que, sin embargo, era un acto de hospitalidad. Solamente, acaso, la publicidad logre hacerlo divertido. Pero cuando las entrañas se publican, ¿será éste el caso?, cuando se exponen a la luz y al sol, se vuelven excremento; basura que la mirada rehúye y crispa los labios.

Habrá quienes digan que la televisión y el vídeo han terminado definitivamente con el arte de la memoria de Bruno y que la automatización y la energía nuclear y solar (de nuevo el sol) cierran su capítulo mágico. No pienso meterme en esto; pero sí parece cierto que jamás se han tenido a la vista tantas imágenes, ni jamás se han desvalorizado tanto. Por eso, se me ocurre que con la televisión y el cine culmina y muere la civilización del ojo.

También parece cierto que la automatización dará las vacaciones a las manos, las cuales, por ello, empezarán a mirar para otro lado, y hasta es muy probable que todo el organismo se resienta y tengamos que el estómago o el riñón o el páncreas empiezan a funcionar de otra manera, a exhibir extraños «pensamientos». Habrá, esperemos, que esperar a que no termine todo con una declaración de tedio, como expresión de un inaguantable «es lo mismo». No deja de ser chusco, a este propósito, que por lo general el epílogo coincida siempre con el elogio. Incurable optimismo que quiere que la «palabra última» sea la «palabra buena».

Incurable optimismo. Óptima es la materia que en su universal vacío segrega todos los mundos, mejores o peores, que hace nacer, sin más, a las cosas todas, a las que hace, sin más, morir. Óptimo es el Entendimiento que recibe toda su luz de la Unidad, que no es más que Absoluta Distracción de todo. Óptima es la madre Tierra y el padre Sol que engendran seres innumerables, que probablemente nunca imaginaron y de los que probablemente nunca se cuidaron. Óptimo mundo de Bruno.

Qué decir de su magnífico Fuego universal, que, en forma de hoguera, hizo de su cuerpo no se sabe si *Rosa Rubea* o nuda *Putrefatio*.

Como la lengua de Esopo, así la lengua del poeta.

Cronología de Giordano Bruno: su vida y su obra

1548

En Nola, a comienzos del año, nace Filippo Bruno, que adoptará el nombre de Giordano cuando vista el hábito de los dominicos en junio de 1565. Sus padres se llaman Gioan Bruno, «hombre de armas» en el ejército español en Nápoles, y Fraulissa Savolino. En *De inmenso* (Lib. III, cap. 1) cuenta Bruno una experiencia infantil a propósito de los montes Vesubio y Cicada, de la que dedujo que «en cualquier región del globo donde yo pueda encontrarme, igualmente ajenos a mí serán el tiempo y el lugar». Otra experiencia infantil importante tuvo que ser la de la fiesta del patrono de Nola, San Paulino, el 26 de junio. En esa fecha, todos los años, salían en procesión por las calles de la ciudad nueve torres con forma de pagodas. Estas torres, más altas que las casas de la localidad, iban adornadas con numerosas imágenes y pinturas alegóricas. La procesión culminaba en la danza que efectuaban las torres en la plaza de la catedral, mientras jóvenes de Nola ejecutaban mimos y danzas en torno. Tipos análogos de extrañas «imaginerías en movimiento» a menudo están presentes en la obra bruniana, así en el *Spaccio* y el *De umbris idearum*. No es improbable, por otro lado, que Bruno en su temprana juventud conociese al famoso poeta Luigi Tansillo (1510-1568), de familia nolana. Bruno a menudo cita sus poemas y le hace interlocutor de algunos de sus diálogos de *Degli eroici furori,* si bien no siempre cita la procedencia de los versos.

1562

Asiste en el *Studium Generale* a las lecciones públicas de V. Colle de Sarno, y privadamente estudia en el monasterio augustiniano de Nápoles con Teófilo de Vairano, que fue tutor del príncipe Marco Antonio Colonna.

1565

Ingresa en el monasterio de Santo Domingo de Nápoles, donde adopta el nombre de Giordano.

1566

Profesa en la Orden; hace los primeros votos.

1571

A la edad de veintitrés años es llamado a Roma por el Papa dominico Pío V (m. en 1572) y su *Inquisitor Fidei* el cardenal Rebiba (1504-1577), para que exponga ante Su Santidad su sistema de memoria artificial. El Papa acepta que Bruno le dedique una obra (perdida), *Sobre el Arca de Noé*, que sin duda era un sistema de arte mnemónica. Esta anécdota aparece en el diario del bibliotecario de la Abadía de San Víctor de París, Guillaume Cottin, con fecha de 6 de diciembre de 1585.

1572

Canta su primera misa en el convento de San Bartolomé de Campagna, después de pasar por varios monasterios de la Orden, cuyo ambiente reflejará en la comedia satírica *Il Candelaio.*

1575

Se doctora en Teología. Además de los estudios ordinarios de filosofía escolástica, basada en las obras de Santo Tomás, por el que siempre sentirá gran respeto, estudió también a Aristóteles y a sus comentaristas árabes y hebreos, como Averroes y Ben Gabirol. En esta época pudo también estudiar a autores como Virgilio, Lucrecio, Tolomeo, Cicerón, Lucano, Ovidio, Séneca, Raimundo Lulio, el arte de la memoria y, entre los filósofos presocráticos, a Heráclito y Parménides. Además de esos autores, Bruno cita a menudo el *Timeo* de Platón, Plotino, los neoplatónicos antiguos traducidos por Marsilio Ficino, Copérnico y el Cardenal de Cusa. Por estas fechas experimenta algunas dudas sobre dogmas tan importantes del catolicismo como el de la Trinidad y el de la Encarnación.

1576

Parece ser que Bruno fue por entonces procesado dos veces, «la primera —según diría a los inquisidores venecianos años después— por haber quitado de su celda algunas imágenes de santos y haber conservado tan sólo un crucifijo..., la otra por haber... recomendado a un novicio que estaba leyendo la *Istoria delle sette allegrezze* que tirase el libro y se pusiese a leer alguna obra como las *Vidas de los Santos Padres*». Se le acusó también de defender la herejía arriana. Bruno estaba convencido, como repitió muchas veces, de que no se había entendido bien la doctrina de Arrio.

En marzo, aún sin concluir el proceso, huye del convento y peregrina durante dos años por Liguria, Piamonte, Véneto y Lombardía. En la ciudad genovesa de Noli enseña Astronomía. En Venecia el también dominico Remigio Nannini Fiorentino le permite que imprima su obra —también perdida— *De los signos de los tiempos*. En Venecia estaba alojado cerca de la Plaza de San Marcos.

1579

Pasa del Piamonte a Chambéry, luego a Ginebra. Es recibido por el napolitano calvinista Marqués de Vico. Bruno abandona definitivamente su hábito religioso. Sin embargo, le dice a Vico que no piensa «adoptar la religión de la ciudad, sino que desea permanecer allí siempre que pueda vivir con libertad y seguridad». En mayo inscribe su nombre en el *Libro del Rector* de la Universidad de Ginebra, y en agosto publica un violento ataque contra Antoine de la Faye, distinguido profesor calvinista y traductor de la Biblia. Bruno expone veinte errores advertidos en una sola lección del citado profesor. Bruno es arrestado, procesado y se le obliga a someterse a la autoridad. Bruno huye de Ginebra tan pronto como puede, lleno de rencor contra la «multiforme herejía».

1579-1581

Después de pasar por Lión, gran centro librero, llega a Toulouse, bastión del protestantismo francés, donde permanece dieciocho meses. Recibe el doctorado en Artes y una cátedra de filosofía. Explica Astronomía y el *De Anima* de Aristóteles, sobre el que escribe una obra perdida. En este período publica su obra *Clavis magna*, también perdida, que debía de ser una obra de mnemónica y lulismo. Bruno la tenía en gran estima y la menciona frecuentemente. Es atacado duramente por los aristotélicos, y abandona Toulouse.

1581-1583

Estancia en París. Da conferencias sobre lulismo, tema muy de moda a la sazón en París, y sobre los treinta «Nombres de Dios», según Santo Tomás; éste es también un tema típico del lulismo. Sus artes mnemónico-lulianas llaman la atención del rey Enrique III, aficionado a las cuestiones literarias; le recibe y pregunta si su maravillosa memoria era natural o adquirida mediante artes mágicas —lo que es negado por Bruno— y le proporciona una cátedra remunerada. En 1582 publica: *De umbris idearum*, obra dedicada a Enrique III, y que es a la vez un tratado de filosofía neoplatónica y un arte mnemónico-luliana; el *Cantus Circaeus*, dedicado a Enrique de Valois, Duque de Angulema, sobre el arte de la memoria llamada por Bruno «judicial»; el *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, obra también mnemónico-luliana dedicada a Juan Moro, embajador de Venecia ante el rey de Francia; y la comedia *Il Candelaio*, en la que se anticipa al estilo lucianesco del *Spaccio*. Satiriza en ella, como después tantas veces hará Molière, al insípido amante, al avaro y mezquino, al huero pedante y el escolasticismo. En el frontispicio de esta obra aparece un lema que usará a menudo Bruno, «In tristitia hilaris in hilaritate tristis» (Alegre en la tristeza, en la alegría triste). Tuvo como discípulo en esta época al joven noble checo Juan â Nostitz, que más tarde publicaría un libro, perdido, sobre temas brunianos. En París, sin duda, discutió acerca del gran antiaristotélico Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), víctima de la matanza de San Bartolomé, en 1572. Bruno le llama «archipedante de Francia que llevó el escolasticismo a las artes liberales». En París también pudo sufrir la influencia de Louis le Roy en lo relativo a la doctrina de la «coincidencia de los contrarios», por la que Bruno elogió tanto a Nicolás de Cusa.

Decide partir a Londres. Sir Henry Cobham, embajador inglés en París, escribe a Walsingham el 28 de marzo de 1583: «El Dr. Jordano Bruno Nolano, profesor de filosofía, se dispone a pasar a Inglaterra; no pudo recomendar su religión.»

1583

En abril parte hacia Inglaterra, portando acaso algún designio político del rey de Francia. Es acogido y protegido por el embajador francés Michel de Castelnau, Marqués de Mauvissière, en cuya casa vive durante su estancia londinense. Castelnau, espíritu generoso y paciente, estaba en continua correspondencia con la desgraciada reina de Escocia, sobrina del Cardenal de Lorena, el cual había contribuido a la elevación de Castelnau.

Bruno imprime las obras mnemónicas: *Ars reminiscendi... in triginta sigillis...; Explicatio triginta sigillorum...; Sigillus sigillorum;* y la *Epístola ad excellentissimum Oxoniensis Academiae Protocancellarium.* Invitado por el Canciller de la Universidad de Oxford, Conde de Leicester, a través probablemente de John Florio, pronuncia una conferencia en Oxford, con ocasión de la visita del noble polaco Alberto Laski a esa Universidad. Su disputa con los teólogos y gramáticos de Oxford será tan enconada que la cólera de estos últimos interrumpirá sus enseñanzas en la Universidad oxoniense, y Bruno se ve obligado a refugiarse en la embajada francesa.

1584

En este año y la primera mitad del siguiente, Bruno publica la parte más conocida y famosa de su obra, los diálogos italianos, que tratan de temas metafísicos, cosmológicos, morales y filosófico-amorosos: *La cena de le ceneri*, dedicada a Castelnau; *De la causa, principio e uno*, dedicada al mismo; *De l'infinito universo e mondi*, al mismo; *Spaccio de la bestia trionfante*, dedicada a Sir Philip Sydney; *Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico*, dedicada a un supuesto «Muy Reverendo Don Sapatino, Obispo de Casa Marciano»; *Degli eroici furori*, dedicada a Sir Philip Sydney. En el círculo literario de éste hemos de situar a Bruno durante su estancia londinense.

1585

En otoño cruza el canal de La Mancha y regresa París con el Marqués de Mauvissière, que, caído en desgracia a consecuencia de los cambios políticos, no podrá seguir protegiéndole. Bruno fracasa en su tentativa ante el Nuncio papal, obispo de Bérgamo, pese a la presentación que llevaba de Mendoza, embajador español ante la reina inglesa, de volver al seno de la Iglesia. Se le exige que reingrese en la Orden, a lo que Bruno se niega. Escribe el *Arbor philosophorum*, obra perdida probablemente de carácter luliano.

1586

Tres obras de Bruno aparecen este año en París: *Figuratio Aristotelici physici auditus*, que es un comentario mnemónico-mágico a la *Física* de Aristóteles; algunos diálogos, como el *Idiota triumphans*, sobre la matemática y el compás de ocho puntos de su compatriota Fabrizio Mondente, invención «divina» que, al igual que el heliocentrismo de Copérnico, sólo él y no Mordente era capaz de descubrir. Se ganó por ello la animadversión de Mordente y la persecución de la facción política a la que éste pertenecía.

En junio, en el Colegio de Cambray, expone Bruno por boca de su discípulo Jean Hannequin «Ciento veinte artículos contra los peripatéticos sobre la naturaleza y el mundo», que publicaría en París ese mismo año. Origínase un gran tumulto. Los doctores están a punto de llegar a las manos. Bruno consigue calmarles y huye de París.

El 25 de julio se matricula en la Universidad de Marburgo, pero ha de partir de nuevo, y a finales del verano se encuentra en Wittenberg, cuna del luteranismo, donde encuentra a su compatriota el jurista Alberico Gentilis, al que pudo conocer en Oxford. Le conceden la cátedra universitaria que le habían denegado en Marburgo. Su estancia dura dos años.

1587-1588

Publica en este período las siguientes obras: *De lampade combinatoria lulliana; De progressu et lampade venatoria logicorum; Artificium perorandi traditum a Jordano Bruno; Animadversiones circa lampadem lullianam; Lampas triginta statuarum; Libri physicorum Aristotelis explanati; Comoeracensis acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos*, y la *Oratio valedictoria ad... professores, atque auditores in Academia Witebergensi*. Con esta oración se despide de la Universidad de Witenberg, cuya libertad se veía amenazada por el calvinismo.

A comienzos de 1588 Bruno llega a Praga, donde residirá unos seis meses. Dedica al emperador Rodolfo II, sobrino de Felipe II y protector de filósofos, científicos y magos, la obra mnemónica *De specierum scrutinio*, y la matesística *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*. (Por esas fechas se hallaba en Praga, como astrónomo imperial, Fabrizio Mordente, el del compás, viejo conocido de Bruno.) Publica también la *Medicina lulliana*. El emperador le da dinero pero no empleo, por lo que pasa a Helmstedt, a finales de 1588. El *De specierum scrutinio* se lo dedica Bruno al embajador de rey de España, ante el emperador, Conde de San Clemente.

1589

«Jordanus Brunus Nolanus Italus», con este nombre se matricula en la Universidad Juliana de Brunswick, en Helmstedt, el 13 de enero. Se acoge a la protección del Duque Enrique Julio, nominalmente católico, pero hijo de padre protestante. Un pastor protestante excomulga a Bruno, pero el asunto no le acarrea dificultades mayores. El Duque le encarga una oración por la muerte de su padre, la *Oratio valedictoria*, en la que mantiene posiciones más anticatólicas y antipontificias que en su período ing'és. Durante el invierno de 1589-1590 Bruno emplea como secretario a su amigo Jerome Besler de Nuremberg, por el que se conservan algunas de las últimas obras manuscritas de Bruno, así como ciertos detalles biográficos. Trabaja sobre *El Arte Inventiva* (de Lulio), *Sobre Medicina* y otros temas lulianos. Dicta a Besler *De magia, Theses de magia, De rerum principiis et elementis et causis, De magia mathemtica.*

1590-1591

Bruno y Besler dejan Helmstedt el 23 de abril de 1590. Probablemente a primeros de julio de ese mismo año llega Bruno a Frankfurt, donde publica importantes obras filosóficas: *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V.*

De imaginum signorum et idearum compositione. Ad omnia inventionum dispositionum et memoriae genera libri tres.

De monade, numero et figura liber consequens quinque de minimo magno et mensura.

De innumerabilibus inmenso et infigurabili; siue de universo et mundis libri octo.

Aparte de estas obras, escribe otras que serán publicadas más tarde, incluso después de su muerte: *De vinculis in genere; De rerum imaginibus; Summa terminorum metaphysicorum* (publicadas en 1595). Parte del invierno de 1590-1591 lo pasa en Zúrich y Elgg, acogido a la hospitalidad de Johann Heinz, al que dedica el *De imaginum.* De marzo a septiembre Bruno vuelve a residir en Fráncfort del Meno.

1591-1592

Invitado por el patricio veneciano Zuane Mocenigo, a través de dos cartas enviadas a Frankfurt, pues deseaba que Bruno le enseñase los secretos del arte de la memoria, Bruno llega a Venecia en septiembre u octubre de 1591. Ya entonces algunos contemporáneos se asombraron de la audacia y temeridad de Bruno, el cual, sin embargo, acariciaba la idea de exponer personalmente al Papa sus planes de reforma religiosa, moral e intelectual. Antes de irse a vivir a la casa de Mocenigo, Bruno reside por su cuenta y viaja a Padua, acompañado de Besler, que sigue actuando de secretario. De esta época han sobrevivido algunos fragmentos de una obra, *De vinculis in genere,* empezada probablemente en Fráncfort o Zúrich. Cuando, después de mudarse a la casa de Mocenigo, Bruno expresa a éste su deseo de regresar a Fráncfort para conseguir algunas de sus obras recientemente impresas, el veneciano le manifiesta su temor de que la intención real de Bruno sea impartir sus enseñanzas antes a otros que a él. Bruno no toma en serio las amenazas de Mocenigo, el cual le dice que si persiste en su idea de partir él sabrá «encontrar los medios de hacerle quedarse». Como, a la noche siguiente, Bruno persiste en sus intenciones de viaje, Mocenigo ejecuta sus amenazas. Le denuncia a la Inquisición, y el sábado 23 de mayo de 1592 Bruno es conducido a las mazmorras del Santo Oficio. Mocenigo declarará que actuó así «por razones de conciencia y por orden de su confesor».

Uno de los testigos llamados a declarar durante el proceso veneciano, Jacob Britano, diría que «el Prior del Convento de Fráncfort me dijo que Bruno se ocupaba principalmente en escribir y en quimerizar y astrologar cosas nuevas. El Prior decía que poseía un fino talento como hombre de letras, que era un hombre universal. El Prior creía que no tenía ninguna religión, pues el susodicho Giordano afirma que sabe más que los Apóstoles podían saber y que se habría atrevido a cumplir sus deseos de que todo el mundo fuese de una sola religión».

Los inquisidores le examinan principalmente acerca de las Tres Personas de la Santísima Trinidad. Bruno alega que él escribía como filósofo y pensaba «a la manera pitagórica», y cita para apoyar sus puntos de vista la *Sabiduría de Salomón*, a *Santo Tomás* y la *Eneida* de Virgilio. Reconoce que no considera a las Segunda y Tercera Personas como enteramente distintas de la Primera, «pero de hecho nunca escribí o enseñé esto, sino sólo tuve mis dudas. Y creí y creo en todas las enseñanzas de la Santa Madre Iglesia respecto a la Primera Persona». «Y pensé que la doctrina arriana era menos perniciosa de lo que se creía». Se le interroga acerca de sus relaciones con monarcas heréticos, y especialmente de los extravagantes elogios que dedica a la reina Isabel en sus escritos italianos. Bruno explica que eso era una convención, y reconoce su error.

En septiembre de 1592, el Cardenal de Santaseverina, Inquisidor Supremo de Roma, dirige una carta al Santo Oficio veneciano a fin de que Bruno sea transferido a Roma. El 17 de septiembre de ese mismo año el gobierno veneciano decide acceder a la petición, pero no se lleva a efecto inmediatamente. El 22 de diciembre, el Nuncio papal, Taverna, insiste en la demanda.

1593-1600

El 27 de febrero de 1593 Bruno pasa a las mazmorras de la Inquisición romana. En diciembre se le interroga sobre cuestiones dogmáticas, herejías y otras materias. Sus jueces le visitan en la prisión y, atendiendo a sus requerimientos, le conceden una capa, una almohada y la *Summa* de Santo Tomás. Los meses pasan. En abril de 1594 es de nuevo «visitado y escuchado». Otro tanto ocurre en diciembre de ese mismo año. El proceso avanza con extraordinaria lentitud. El 14 de enero de 1599 se le leen ocho proposiciones heréticas extraídas de sus obras, cuya formulación desgraciadamente no se ha conservado, pero que sin duda se referían a temas dogmáticos como los de la Trinidad, la Encarnación, la infinitud del universo y los mundos innumerables, la atribución a artes mágicas de los milagros de Cristo y los Apóstoles, el ministerio de la Iglesia, etc.

El 18 de enero de ese mismo año se le conceden seis días para que tome una decisión sobre las susodichas ocho proposiciones. El 25 de enero se declara pronto a aceptar la decisión personal de Su Santidad, pero insiste en defender sus puntos de vista. El Papa decreta que si Bruno reconoce como heréticas las proposiciones que se le han señalado no tendrá nada que temer, pero que, en el caso contrario, se le condenará en el plazo de cuarenta días a la pena establecida para los impenitentes y pertinaces. El 18 de febrero de 1599 se le leen las proposiciones. Todavía en septiembre y noviembre los inquisidores siguen considerando el caso bruniano. El 21 de diciembre los inquisidores le hacen una visita en la prisión, y Bruno declara que ni debe ni quiere ni puede retractarse. El 20 de enero de 1600 el Santo Oficio declara que el Santo Padre Clemente VIII ha decretado y condenado a que la causa se lleve a su extremo, de modo que «*servatis servandis* se dé sentencia y se entregue al susodicho Hermano Jordanus al brazo secular». El 8 de febrero de 1600 los inquisidores convocan una vez más al prisionero y le leen la larga resolución. Ese mismo día Bruno es transferido al Brazo Secular. Se fija el 12 de febrero como fecha de la ejecución. Pero todavía hay una posposición. Finalmente, el sábado 19 de febrero de 1600, en la Plaza de las Flores de Roma, Bruno muere en la hoguera. Se conservan interesantes testimonios contemporáneos de la excitación pública que suscitó la ejecución de Bruno. A Gaspar Schopp de Breslau, convertido recientemente al catolicismo y a quien el Papa Clemente VIII manifestó un gran favor, debemos el conocimiento que poseemos de cómo Bruno se condujo durante el juicio. Cuando se le comunicó el veredicto, cuenta Schopp que Bruno se dirigió a sus jueces con un gesto amenazador y les dijo: «Quizá vosotros, al sentenciarme, sentís más temor que yo escuchándoos.» Cuenta también Schopp que, cuando antes de su muerte, se le enseñó la «imagen de nuestro Salvador... la rechazó con ira y giró la cabeza hacia otro lado». Y concluye su carta diciendo: «Así, mi querido Ritterhausen, acostumbramos proceder contra tales hombres o más bien, a decir verdad, monstruos.»

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, D. C., *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Reanissance*, Baltimore, 1970.

ATANASSIEVITCH, Xenia, *La doctrine métaphysique et géometrique de Bruno*, Belgrado, 1923.

BADALONI, Nicola, *La filosofía di Giordano Bruno*, editado por Parenti, Florencia, 1955.

BARTHOLMESS, Christian, *Jordano Bruno* (2 vols.,) París, 1846-47.

BERTI, Domenico, *Vita di Giordano Bruno da Nola*, Florencia, 1868.

BOSSY, John, *Giordano Bruno y el caso de la embajada*, Madrid-Barcelona, 1994.

CASSIRER, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlín, 1927.

CICUTTINI, Luigi, *Giordano Bruno*, Milán, 1950.

CLEMENS, Friedrich Jacob, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847.

CORSANO, Antonio, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Florencia, 1940.

CHARBONELL, J. Roger, *La pensée italienne au XVIème. siècle. L'Ethique de Giordano Bruno*, París, 1919.

FIORENTINO, Francesco, *Il panteismo di Giordano Bruno*, Nápoles, 1861.

FIRPO, Luigi, *Il processo di Giordano Bruno*, Nápoles, 1949.

GARIN, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 1981.

GARIN, Eugenio, *El Zodiaco de la vida*, Barcelona, 1981.

GENTILE, Giovanni, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florencia, 1920.

GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *El idioma de la imaginación*, Madrid, 1983.

GREENBERG, Sidney, *The Infinite in Giordano Bruno*, Nueva York, 1950.

GUZZO, Augusto, *I dialoghi del Bruno*, Turín, 1932.

HOROWITZ, Irving Louis, *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, Nueva York, 1952.

KLEIN, Robert, *La forma y lo inteligible*, Madrid, 1980.

KOYRÉ, Alexander, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957.

KRISTELLER, Paul Oskar, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943.

KRISTELLER, Paul Oskar, *Studies in Renaissance thougth and letters*, Roma, 1956.

LIMENTANI, Ludovico, *La morale di Giordano Bruno*, Florencia, 1924.

LORENZETTI, Paolo, *La belleza e l'amore nei trattati del Cinquecento*, Pisa, 1917.

LOVEJOY, Arthur O., «The Dialectic of Bruno & Spinoza», University of California Publications. *Philosophy I* (noviembre, 1904), págs. 141-174.

MEMMO, Paul E., Jr., «Giordano Bruno's *Degli eroici furori* and the Emblematic Tradition», *Romanic Review*, LV: 1 (febrero, 1964), págs. 1-15.

MC INTYRE, James Lewis, *Giordano Bruno*, Londres, 1903.

MERCATI, Angelo, «Il sommario del processo di Giordano Bruno», en *Biblioteca Vaticana Studi e Testi*, vol. 101, Vaticano, 1942.

MONDOLFO, Rodolfo, «La filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Toco», en *La cultura filosofica*, V (1911), págs. 450-82.

NAMER, Emile, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, París, 1926.

NELSON, John Charles, *Renaissance Theory of Love, The context of Giordano Bruno's 'Eroici furori'*, Nueva Yok, 1958.

OLSCHKY, Leonardo, *Giordano Bruno*, Bari, 1927.

ORREI, Ernesto, *Giordano Bruno e la sua dottrina*, Milán, 1931.

PANOFSKY, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1972.

PAPI, F., *Antropologia e civilità nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1968.

PRAZ, Mario, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, Roma, 1975.

ROBB, Nesca, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Londres, 1935.

SALVESTRINI, Virgilio, *Bibliografia delle opere di Giordano Bruno e degli scritti ad esso attinenti*, Pisa, 1926, y Roma, 1958.

SARACISTA, Maria, *La filosofia di Giordano Bruno, nei suoi motivi plotiniani*, Florencia, 1935.

SARAUW, Julie, *Der Einflus des Plotins auf Giordano Bruno's Degli Eroici Furori*, Leipzig, 1916.

SARNO, Antonio, «La genesi *degli eroici furori* di Giordano Bruno», *Giornale critico della filosofia italiana*, II (1920), págs. 158-172.

SCHELLING, F. W., *Bruno* (diálogo), Buenos Aires, 1957.

SENTINI, Tito, *Sul pensiero filosofico di Giordano Bruno*, Camerino, 1927.

SINGER, Dorothea Waley, *Giordano Bruno, His Life and Thought. With Annoted translation of his work 'On the Infinite Universe and Worlds'*, Nueva York, 1950.

SPAMPANATO, Vincenzo, *Vita di Giordano Bruno*, Messina, 1921.

SPAMPANATO, Vincenzo, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Florencia, 1933.

SPAVENTA, Bertrando, *Dei principii della filosofia prattica di Giordano Bruno*, Génova, 1851.

SPAVENTA, Bertrando, «La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno», en *Saggi di crittica*, Nápoles, 1867.

TOCCO, Felice, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florencia, 1889.

TOCCO, Felice, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Nápoles, 1891.

TOCCO, Felice, «Le fonti più recenti della filosofia del Bruno», en *Rendiconti della Reale Academia dei Lincei*. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Serie Quinta (Roma, 1892), I, págs. 503-538; 585-622.

TONELLI, Luigi, *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Florencia, 1933.

TROILO, Erminio, *La filosofia di Giordano Bruno*, Turín, 1907.

YATES, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1964.

YATES, Frances A., *El arte de la memoria*, Madrid, 1974.